

د. النور حمد

مهارب المبدعين

قراءة في السير والنصوص السودانية

2010





د. النّور حَمَد

●●

مهاربُ المُبدعين

مهارب المبدعين

●●

د. النور حمد

●●

الناشر

دار مدارك للنشر

●●

لوحة الغلاف

حسين جمعان

●●

تصميم الغلاف

الياس فتح الرحمن

●●

خطوط الغلاف

السر حسن سيدأحمد

●●

●●

الطبعة الثانية: ٢٠١٣

●●

رقم الإيداع: XXX/٢٠١٣

●●

د. النور حمد

••



قراءة في

السيرة والنصوص السودانية



2013

الإهداء ●●

إلى الدكتور منصور خالد، المثقف السوداني المتميز، الذي لم يتردد قط، في الانتصاف للأستاذ محمود محمد طه، ولم يتواني لحظة، عن رفع ذكره في العالمين.

ثم، إليه مرة أخرى

لكونه لم تبد منه، طيلة سعيه الدءوب، للانتصاف للأستاذ محمود، نأمة زلفى واحدة لسدنة القديم. فبعضهم، حين لا يجد مناصاً، من إدانة القتل بسبب الرأي، يتلهف إلى أن يردف قائلا: (رغم اختلافي معه في آرائه)!

ثم، إلى القانونيين الشرفاء

الدكتور أمين مكي مدني، والأستاذ طه ابراهيم جربوع، والأستاذ محمود حاج الشيخ، والأستاذ عبدالله الحسن، والأستاذ جريس أسعد، والدكتور بيتر نيوت كوك، والأستاذ عابدين إسماعيل، وزملائهم الأماجد، لدورهم التاريخي في النقض الذي قامت به المحكمة العليا، (الدائرة الدستورية)، للحكم الجائر، الذي كلف الأستاذ محمود محمد طه، حياته، وكلف البلاد الكثير؛ سمعةً، ومستقبلاً.

وأخيراً وليس آخرا

إلى زوجتي، أسماء محمود محمد طه،
وإلى خلفينا: محمود، وآمنة.

المحتويات

●●

شكر وعرفان

●●

أولاً أود أن أتقدم بجزيل الشكر والعرفان للأستاذ عبد اللّه الفكي البشير الذي ظل يلح علي على نشر هذا الكتاب وغيره مما أكتب. فقد ظللت كثير الشك في قيمة ما أكتب، وكان لإلحاحه الشديد عليَّ، الأثر القوي في إقناعي بدفع ما أكتبه إلى المطبعة. كما أشكره على معايشته اللصيقة لمراحل ولادة هذا الكتاب، وإسهامه المتصل في مادته عبر النقاشات الطويلة التي لا تنفك تجري بيننا في شؤون وشجون الدراسات السودانية. أيضا، أتقدم بوافر الشكر إلى الأصدقاء من الكتاب، والأدباء الذين قرأوا مسودة الكتاب، وأبدوا آراءهم فيها مما أعانني كثيراً على تشذيبها وضبطها، وأخص من هؤلاء: البروفيسور عصام البوشي، الذي قرأ المسودة بعناية كبيرة وطرح حولها الكثير من المقترحات، وأثار حولها الكثير من التساؤلات المعينة، وكذلك لتفضله بالإسهام في التدقيق اللغوي للنص. وأتقدم بالشكر أيضا إلى الأصدقاء: الدكتور بشرى الفاضل والدكتور حسن موسى والناقد عبد المنعم عجب الفيا والأستاذ هاشم الحسن والأستاذ الحارث إدريس والقاص عبد الغني كرم اللّه، لقراءتهم المسودة والكتابة إلىَّ بشأنها. كما أشكر الأستاذ حمدتو مختار المهير والأستاذ أمير صديق من قناة الجزيرة لتفضلهما بقراءة المسودة وإبداء الرأي حولها.

وختاما، لا أنسى أن أتقدم بخالص الشكر لدار الوثائق المركزية في الخرطوم، إدارة وعاملين. وأخص بالشكر الأستاذة إخلاص مكاوي محمد على مدير

إدارة التخطيط والدراسات والأستاذة خالدة الشريف صباحي المراقب بقاعة الباحثين والقراء، لجهدهن المخلص وحرصهن الذي لا يني أبداً في تقديم كل صور العون للباحثين الذين يأتون بحثاً عن المصادر والمراجع في تلك الدار العامرة.

توطئة

●●

(نحن في مسألة الحكم والسياسة بين نارين:
جهل الطائفية، وعصبة الهاربين من ذكائهم،
وبين الاثنين تحالف غير مكتوب).
الشاعر محمد المهدي المجذوب

بدأت أبعاد إشكالية هرب المبدعين تتضح في ذهني منذ سنوات عديدة، أثر قراءات متنوعة، لجدل ظل ثائراً حول ما سُمي إشكال الهوية، وحول ما عُرف في الأوساط الأدبية بهرب جماعة الغابة والصحراء إلى المكون الزنجي في الذاتية السودانية. ولقد سبق أن ألمحت في بعض مساهمات شاركت بها في منبر «سودانيز أونلاين» الإلكتروني، في خيط افترعه الناقد عبد المنعم عجب الفيا إلى اعتقادي بأن الهرب لم يكن صوب «براح الحرية الشخصية» المفترض توفره في ثقافة الغابة، كما أشارت إلي ذلك مقالة الدكتور عيد الله علي إبراهيم، الشهيرة، المسماة «تحالف الهاربين». وإنما كان هناك هرب آخر، قام به قبيل آخر من مبدعي مدن الوسط النيلي. وقد استهدف ذلك الهرب براح الحرية الشخصية النسبية في بادية كردفان، وهي بادية «عربية إسلامية»! فظاهرة الهرب، كما بدت لي على ضوء ما بحثت فيه، قد مثلت في حقيقة أمرها توجها أكبر، وأوسع، مما حصرتها فيه مقالة الصديق، الدكتور، عبد الله علي إبراهيم، التي أعدها أحد المقالات المفتاحية التي فجرت الجدل في هذا المبحث الهام وجرته إلى دائرة الضوء. وقبل ذلك بعقود، توفرت كتابات الشاعر الكبير، محمد المكي إبراهيم، إلى الإشارة لما أسماه «حنبلية الثقافة» العربية الإسلامية، مقارنة بغيرها من الثقافات السودانية، خاصة الزنجية منها.١

يرى الشاعر محمد المهدي مجذوب (١٩١٩م- ١٩٨٢ م) أن ما أسماه، تحالفا غير مكتوب بين جهل الطائفية وعصبة الهاربين من ذكائهم هو ما شكل العلة في بقاء السودانيين في مسألة الحكم والسياسة بين نارين، عبر حقبة النضال الوطني ضد المستعمر وحقبة ما بعد الاستقلال! فهل يا ترى تجني الشاعر محمد المهدي مجذوب على الطائفية وعلى من أسماهم بـ «عصبة الهاربين من ذكائهم»، أم أنه لم يقل سوى الحقيقة؟

شملت ظاهرة هرب المبدعين قمما شاهقة من جيل الرواد. فالشاعر الرائد محمد سعيد العباسي، مثلاً، عاش حياته هاربا من حواضر الوسط النيلي، إذ له حج سنوي إلى بادية كردفان وغيرها من بقاع الريف السوداني. وقد اقتفى آثاره في الهرب بعض من أبرز أفراد الجيل الذي تلاه. وشمل الهرب نحو فضاءٍ أقل خنقا لًلأنفاس في الفضاء الجغرافي للثقافة العربية الإسلامية، إضافة إلى الشاعر محمد سعيد العباسي (١٨٨٠-١٩٦٣)، شعراء كبار من عيار: محمد أحمد محجوب (١٩٠٨- ١٩٧٦)، والناصر قريب الله، (١٩١٨- ١٩٥٣)، ومحمد المهدي المجذوب (١٩١٩-١٩٨٢). والطريف أن محمد المهدي المجذوب صاحب التشخيص المقتبس في صدر هذه المقدمة قد مثَّل في نظري، أكبر هؤلاء الهاربين! ولقد كان مقرا بهربه، واعيا به تمام الوعي، وربما متصالحا معه!

أيضا هناك من بين الشعراء والأدباء من هرب إلى جيوب خلقها لنفسه داخل حواضر الوسط نفسها. وقد أشار الأستاذ محمد الواثق إلى اعتكاف الشاعر توفيق صالح جبريل في «الدهليز». كما تحدث الأستاذ حسن نجيلة كثيرا عن «بيت فوز» الذي كان يلتجئ إليه بعض شباب الحركة الوطنية. وأشار محمد أحمد محجوب وعبد الحليم محمد إلى صالون «مدام دي باري». وسيجيء ذكر كل أولئك لاحقا. أيضا، نجد من بين شعرائنا وكتابنا من اغترب عن طريق تغييب عقله ابتعاداً عن جحيم الواقع المحيط به. وكان ما حدث في تلك الوجهة تعبيراً عملياً عن فداحة تناقض الطاقة الإبداعية الخلاقة مع الواقع

المتخلف المحيط بها. ويتجلى ذلك كأقوى ما يكون في تجربتي الأديب الرائد معاوية محمد نور والشاعر المرهف إدريس محمد جماع.

وافقت متابعتي لما كان يجري وقتها من حوار في منبر «سودانيز أونلاين» حول «الآفروعروبية»، إعادة قراءة كنت أقوم بها لكتاب الدكتور حسن أبشر الطيب المسمى: «في الأدب السوداني المعاصر»، الذي تحدث فيه، ضمن من تحدث عنهم، عن الشاعر، محمد سعيد العباسي. وأشار فيه إلى حقائق كثيرة عن تعلق العباسي ببادية كردفان وعن حجه السنوي إلى تلك البادية. وهو حديث سبق إليه الدكتور حسن أبشر الطيب الأستاذ الرائد حسن نجيلة، الذي اتفق له أن عايش العباسي في زياراته المتكررة إلى تلك الجهات. وقد دفعتني إشارات الدكتور حسن أبشر الطيب العديدة إلى كتاب الأستاذ حسن نجيلة «ذكرياتي في البادية» لأعيد قراءته مرة ثانية. وأعد ذلك الكتاب أقيم الكتب التي سلطت الأضواء على تجربة الشاعر محمد سعيد العباسي.

لفتت نظري في إعادة القراءة للكتابين بعض القصص والشواهد الشعرية. وقد دفعت بي تلك الشواهد إلى مزيد من التأمل لظاهرة إيثار العباسي للبيئة الكردفانية الريفية، رغم أنها بيئة تتسم بالعزلة وبخشونة العيش. فلماذا إذن آثرها العباسي وهو ابن المدينة المنتمي إلى بيت ديني مرموق؟ كان العباسي متعلما تعليماً جيداً. وكان بوسعه، وهو الدارس في المدرسة الحربية المصرية، أن ينعم مع الغردونيين٢ برغد وحلاوة وطلاوة، حياة المدينة الحديثة التي أنشأها المستعمرون البريطانيون، وشاركهم في متع عيشها الحداثوي كل طلائع الأفندية. أيضا لفت نظري تشبيب الناصر قريب الله، الذي يمت بصلة القربى للعباسي وينتمي إلى نفس البيت الديني بالبدويات، وبأنثى الثقافة الأخرى في المدارس الإرسالية. وقد فضل الناصر العيش بعيدا عن أمدرمان، مفضلا عليها هواء الطبيعة البكر ومرأى أنثى المدارس الأجنبية السافرة، في عطبرة وبورتسودان والأبيض.

لفتت نظري، ومنذ وقت مبكر جداً، حلاوة ورقة الشعر الذي كتبه كل من العباسي والناصر وهما يتمليان حسن بادية كردفان وطبيعتها البكر. وكثيرا ما تساءلت: ما السر في كل تلك العذوبة الاستثنائية؟ ما الذي أتاحته لهما تلك البيئة ولم تتحه لهما الخرطوم حتى انسكبت منهما تلك الأشعار العذبة المؤثرة؟ وقد قام في خاطري بشكل ابتدائي تسبيب افتقر لحظتها إلى استفاضة الأدلة. التسبيب الذي جال بخاطري في المبتدأ، أن تلك البيئة مثلت لكليهما متنفسا أنثويا من حالة خنق كاتمة للأنفاس، أصابتهما بها حواضر الوسط النيلي المحافظة. وحين تأملت نصوصهما كرة أخرى، مصطحباً ذلك الخاطر بدت لي صحة ما حزرت وبأكثر مما تصورت!

أيضا، دعاني ما أخذ يتبلور في ذهني في ذلك المنحى إلى إعادة قراءة ديوان «قلب وتجارب» للسياسي المرموق، الشاعر محمد أحمد محجوب. فوجدت في ذلك الديوان ما يعضد وجهة نظري حول نزعة الهرب تلك. وبدا لي أن البحث قد مثل في أهم جوانبه بحثا عن أنثى ضائعة وعن براح يسمح بسوانح اللقيا بين الجنسين، وعن براح ومتنفس للطاقة الانفعالية الشعرية. غير أن محمد أحمد محجوب لم يهرب إلى أرياف السودان وإنما يمم بوجهه شطر الخارج صوب الشمال، طالبا متنفساً حداثياً أكبر وأكثر غني وأكثر نعومة من متنفس الريف السوداني الفقير. فالعباسي والناصر ارتدا من المدينة السودانية حديثة العهد بالتمدن إلى الريف السوداني البعيد. وإن اختلف الناصر عن العباسي في هذا بعمله في المدارس الكنسية الإقليمية.

قمت بتضمين تلك الشواهد التي وجدتها في تجربة وشعر كل من العباسي والمحجوب والناصر في مداخلاتي العديدة التي أسهمت بها في خيط «الآفروعروبية» بمنبر «سودانيزأونلاين». وقد كانت محاولتي، وقتها، منحصرة في إقامة الشواهد على أن ظاهرة الهرب كانت لها تجليات أوسع بكثير مما أدار المتداخلون الحوار حوله، وأوسع مما حصرتها فيه ملاحظات الدكتور عبدالله علي إبراهيم. وأخذ يتضح في ذهني أكثر، فأكثر، أن حالة

«الهرب» وحالة الاغتراب من الوسط المحيط، وحالة التوق والشوق إلى الانفلات من قبضة الثقافة العربية الإسلامية، في نسختها المدينية المتزمتة المسيطرة على حواضر الوسط، قد مثلتا في حقيقتيهما نزوعا وتململا عامَّين وسما بمقادير متفاوتة مسلك طلائع المتعلمين، كما وسما أيضا، إنتاجهم الأدبي والفكري بميسم له خصوصيته الدالة على بعض جذور أزمة الحكم والسياسة في السودان، عبر مرحلة النضال ضد المستعمر، ومرحلة ما بعد الاستقلال.

ضاق الشاعران محمد سعيد العباسي والناصر قريب الله بحياة الخرطوم المحافظة الخانقة. وقد عبر كلاهما عن ضيقه بالخرطوم تعبيرا صريحا لا مواربة فيه. يمم كلا الشاعرين شطر البادية مستكشفيْن مواطن الجمال والإلهام فيها. أما المحجوب الدبلوماسي فقد يمم بوجهه شطر حوض المتوسط وأوروبا. والشاهد هنا أن التعليم الحديث الذي نشأ على أعقاب انهيار الدولة المهدوية (١٨٨٥م-١٨٩٨م)، من ناحية، وما تلا ذلك من سيطرة المؤسسة الفقهية التركية المتزمتة على الحياة المدينية في حواضر الوسط، وصبغها لتلك الحياة، نوعا ما، في القالب العثماني، من الناحية الأخرى، قد مثلتا طرفي حالة الشد التي شطرت أفئدة النخب المبدعة. هاتان القوتان هما اللتان تسببتا، في تقديري، في حالة الشد العنيف التي مزقت أفئدة كثير من الموهوبين السودانيين من ذوي الطاقات الإبداعية الكبيرة والوجدان الشاعر. نتيجة لذلك، انقسمت ذواتهم بين دواعي الاستجابة لضغط الطاقتين العقلية والوجدانية، اللتين استحصدتا في دواخلهم نتيجة لتجربة الاتصال بالآخر المعاصر الوافد، وبين ضيق الواقع الذي صنعته الطهرانية المهدوية والمؤسسة الدينية التي أنشأها الأتراك، وهي مؤسسة خدمت كلاً من الحكم التركي المصري، والحكم الثنائي البريطاني المصري.

لا تزال حالة الشد هذه هي التي تكبل انطلاق السودان في وجهة أن يصبح قطرا حديثا ذا بنيات تحتية وفوقية صالحة للتكامل والتناغم مع الحراك

الكوكبي القاصد إلى رفع نير الاستعباد عن أعناق بني البشر. وحين يعجز القطر اقتصاديا وسياسيا وثقافيا عن التحاور مع الحراك الكوكبي، يسقط وأهله في براثن العزلة والموات. في مثل هذه الأحوال تدخل الأمم عادة في تيه المنولوج. وتيه المنولوج هو التيه الذي تغرق فيه الأمم في مخاطبة ذاتها بذاتها بعد أن تصاب بالصمم، وتصبح غير قادرة على أن تسمع غير الصوت المنبعث من داخلها. بذلك تتعمق عزلتها وتنشل أطرافها وتدخل مرحلة الموت السريري. ومن ظل يتابع تلفزيون أم درمان الحكومي منذ مجيء حكم الإنقاذ إلى السلطة في يونيو ١٩٨٩م، يلحظ بجلاء الخروج المضطرد من وضح «الديالوج» إلى عتمة «المونولوج». والغرق في «المنولوج» أو محاورة الذات هربا من «الديالوج» أو محاورة الآخر، يقود تلقائيا إلى عدم الإحساس بالآخر، بل وإلى وإنكار وجوده جملة واحدة. لا أريد أن يُفهم مما تقدم أني أقول بأن سلطة الإنقاذ هي وحدها التي ارتدت بثقافة الوسط النيلي من حالة «الديالوج» إلى حالة «المونولوج». فغرق ثقافة السودان النيلي الأوسط والشمالي في المنولوج شأن قديم. وإنكار وجود ثقافة الآخر بل وإنكار وجود الآخر ذاته، أيضا شأن سوداني قديم، متجذر في الثقافة العربية الإسلامية السائدة في منطقتي الشمال والوسط. كل ما في الأمر أن وصول الجبهة القومية الإسلامية إلى الحكم في انقلاب يونيو ١٩٨٩م قد مثل بلوغ سيطرة حالة المنولوج قمةً غير مسبوقة. بوصول الجبهة القومية الإسلامية إلى السلطة غدت حالة الاحتقان السياسي والثقافي أكثر تركيبا وتعقيدا، مما كانت عليه منذ بدايات الحركة الوطنية السودانية وحتى تقويض الديمقراطية الثالثة.

حالة الهرب إلى الجيوب المنعزلة والابتعاد عن وطيس معركة الإحياء والتجديد التي كان ينبغي أن تكون الشغل الشاغل للحركة الوطنية السودانية، هي التي بددت الطاقات وأضاعت من الوقت أثمنه. امتصت نزعة الهرب في تلافيفها المتداخلة طاقات معظم الذين أحسوا بأن الأمور في بعدها السياسي، عبر سني الحركة الوطنية السودانية، لم تكن تسير على ما يرام. في لحظة ما

اختار طلائع المتعلمين الأوائل من الغردونيين الذين نهلوا من معين التعليم الغربي، وتعرفوا عن كثب على صورة الدولة المعاصرة، ولمسوا وذاقوا شيئا من طعم الفردية والتفكير المستقل عن سلطة القطيع، اختاروا الانضمام إلى ركاب الطائفتين الكبيرتين. ونشأت نتيجة لذلك الانحياز المبكر للطائفية من جانب الرواد حالة من الإحباط، وربما «الحرد» خاصة في أوساط الجيل الثاني من الخريجين، ممن هم أصغر سنا. وقد تفشت هذه الحالة وسط القلة الذكية من ذوي الإمكانات العقلية والمعرفية والإبداعية الكبيرة. حين رأى ذلك الجيل الثاني ممن أظهروا ملكات فكرية وإبداعية، الرعيل الأول من كبار الخريجين وهم يهرولون في خفة وعجل إلى الطائفية، ليضعوا طاقاتهم تحت تصرفها، إيثارا للمناصب التي بدأ بريقها يلوح، آثر ذلك الجيل الثاني، الأصغر سنا ومكانة، الابتعاد عن المعمعة، والوقوف على السياج. اختارت تلك القلة الذكية، التي لم تبارك هرولة كبار الخريجين نحو الطائفتين الكبيرتين، أن تولي وجهها قبلة الأحزاب الصغيرة التي وقفت بمنأى عن الطائفية، خاصة الحزب الجمهوري. غير أن أكثريتهم لم تطق البقاء مع الحزب الجمهوري الذي اتسم مسلك رئيسه الأستاذ محمود محمد طه بالصرامة الشديدة. في البدء تحلقت حول الأستاذ محمود محمد طه كوكبة من الشباب الثائر. نذكر منهم أمين محمد صديق ومحمد فضل الصديق وعبد القادر المرضي ومهدي أبوبكر. وقد ضمت هذه المجموعة أيضا شعراء نابهين كان من بينهم منير صالح عبد القادر ومحمد المهدي المجذوب ومنصور عبد الحميد. غير أن هؤلاء الشعراء لم يبقوا مع الأستاذ محمود محمد طه إلا لحين قصير. إذ أنهم ما لبثوا أن ولوا وجوههم شطر المهارب، التي أصبحت دروبها سالكة وأبوابها مشرعة أكثر من أي وقت مضى.

الذين اختاروا تيه الهرب، اختاروا، بالضرورة، ألا ينازلوا السالب والراكد في بنية ثقافتهم التي وقفت بحكم حالة الانقسام التي عانتها آنذاك، في وجه انطلاقة التحديث وارتياد آفاق المعاصرة. انصرف الهاربون عن منازلة

الطائفية، التي كانت بحكم تمترسها في خندق الموروث الديني المكبل، قد حددت سقفا خفيضا لنمو الحياة السودانية. وهكذا فقد القطر طاقة أذكيائه وموهوبيه الذين ابتلعتهم جيوب الهرب المختلفة المعزولة. قاد الخريجون الأوائل حراك مناهضة الاستعمار ولكن الطائفية هي التي جنت في عقود قليلة، وبلا جهد يذكر وبلا استحقاق يذكر أيضا، ثمار جهود أولئك الخريجين. ابتلعت الطائفية طاقات الجيل الأول من الخريجين، بعد أن وضعتهم تحت جناحها. وانصرفت أكثرية الجيل الثاني من أذكياء الخريجين ونابهيهم عن منازلة أولئك الكبار الذين غدروا بأحلامهم وتطلعاتهم، وباعوا زبدة التعليم الحديث الوليد في السودان للطائفية بثمن بخس. رضا الهاربون من أبناء الجيل الأصغر سنا بالأنس، وبالمسامرات الليلية شبه اليومية، وبمعاقرة الخمر، والشكوى المستمرة والسخرية من الأوضاع. وقد وصف ذلك الجيل من المبدعين الناقد الراحل عبد الهادي الصديق الذي قال: (ذلك الجيل من الشعراء الذين حاولوا أن يؤثروا في الحياة من حولهم، فإذا كل المسالك جحيم لا يطاق فلاذ بعضهم بالجنون والموات والانحراف واحتمى الآخرون حين استحكمت حلقات الحصار بضروب من الفن يفرخون تحت إبطه[3]).

استبدل الكبار الذين شكلوا بحكم السن والتجربة والخبرة، الواجهة الممثلة للخريجين، وعود الاستقلال البراقة وآمال القطاع العريض من المتعلمين المتمثلة في الحرية والديمقراطية والنمو الاقتصادي والاجتماعي والثقافي، وارتياد الآفاق الواسعة التي يفتحها نيل الاستقلال للبلاد ولشعب البلاد، بفتات المنصب والجاه الذي أنعمت به عليهم الطائفية. اكتفت أكثرية القطاع العريض من المتعلمين من أفق الاستقلال العريض بمجرد كرسي الحزب الطائفي أو كرسي الوظيفة في الخدمة المدنية، وما يجلبه ذلك الكرسي لصاحبه من امتيازات مغرية وسط شعب بائس فقير.

أسهم طلائع الخريجين الذين اختاروا مركب الطائفية في تكبيل انطلاقة البلاد نحو أفق الحداثة، ونحو ارتياد معارك تجديد التراث وإحيائه وغربلته،



وإعادة صياغته وتوجيهه في الوجهة التي تخدم صورة المستقبل، لا في وجهة تركه على ما هو عليه. هكذا تم حبس البلاد والعباد في دوامة النكوص والتراجع التي وسمت عقود ما بعد الاستقلال. أيضا، بفعلتهم تلك أسهم الخريجون الأوائل الذين باعوا تعليمهم للطائفية وأدغموا تطلعاتهم في مشروعها الديني والسياسي، في ضعضعة بل وقتل روح الأمل في نفوس جيل الخريجين الأصغر سنا، خاصة الأذكياء منهم ممن امتلكوا الموهبة والعقل المتوقد. وقد كان لذلك أثره الماثل في هدر طاقات القيادات النابهة التي كانت البلاد في أمس الحاجة إليها. فلو توفرت لحركة التحرير في السودان قيادات من عيار غاندي ونهرو مثلا، لربما كان السودان اليوم في مصاف دولة مثل الهند أو قريبا منها. والهند بلاد تحمل في تكوينها من مسببات الشقاق والتشرذم أكثر مما يحمل السودان!

انتهى تململ أكثرية الأذكياء والموهوبين من ذوي القدرات العقلية العالية والموهبة إلى مجرد القبول بدور الضحية. فبدلا من أن ينهضوا مع القلة التي نهضت لتصحيح الاعوجاج القائم، رضيت غالبيتهم بالوظيفة المتوسطة الحال وامتيازاتها الموقوتة البائسة. وهكذا ضمرت الآمال العريضة في حياة أرحب لجميع السودانيين، وانحبست الآمال العراض تحت سقف انتظار العلاوة والترقية، وهو سقف جد خفيض! ولذلك، لم يجد هذا القبيل من صغار الخريجين، وقد كانوا الأكثر موهبة، سوى الانزواء وركوب مركب السخرية السالبة من الأوضاع السائدة، كما سلفت الإشارة. قنع أولئك بدور المراقب الساخر مما يشاهد، وآثروا التقلب في بحبوحة الوظيفة بالنهار وفي بحبوحة عوالم الفن والأدب والمنادمة والمسامرة بالليل. عاشوا في الجيوب التي ابتكروها للقاءاتهم، مستمتعين بتبادل المُلَح والنوادر والتعليقات الساخرة التي ظلوا يطلقونها حول الأوضاع كل حين وآخر. مضفين على حياتهم الضيقة بضع مساحات وهمية من الأنس المتصل ومن خدر اللياذ بعوالم الشعر والأنس والموسيقى والخمر. ولسوف ترد في الأجزاء اللاحقة من هذا الكتاب بعض

الشواهد الدالة على تلك الجيوب البديلة التي مورس فيها الهرب.

أيضا هناك من هربوا من البلاد في حقبتي الخمسينات والستينات والسبعينات ليعيشوا بالخارج، وكثير من هؤلاء موهوبون. ذكر الطيب صالح في معرض حديثه عن هذه الفئة قائلا: (وأما حسن أبشر الطيب، أدام الله عليه نعمة العافية، فقد أضناه المكث، فرضخ أخيرا لنداء الهجرة فنجا بنفسه كما نجونا نحن من قبل٤)!! فالطيب صالح كما نرى هنا، يبلغ حد وصف الخروج من السودان بمثابة «نجاة بالنفس». وما من شك أن الذين خرجوا في حقبتي الخمسينات والستينات لم يخرجوا بسبب ضيق فرص العيش، كما هو الحال بعد منتصف السبعينات وما تلاها. فقد خرج الذين خرجوا في الخمسينات والستينات هربا من حالة خانقة وبحثا عن براح يستوعب الطاقة العقلية والوجدانية الكبيرة والتوقعات الحياتية الكبيرة.

ليس هذا الكتاب دراسة أدبية بالمعنى الشائع للدراسة الأدبية، وإنما هو توكؤ على النص الأدبي حينا وعلى والسيرة الشخصية لمنتجي النص الأدبي، من جيل الرواد والجيل الذي تلاه من الأدباء السودانيين، حينا آخر، في محاولة للمزج بين الأدبي والسياسي والنفسي والرؤيوي، في محاولة لإضاءة بعضا من جوانب الأزمة السودانية المزمنة المستفحلة. ويقتفي هذا الكتاب في منهجه المنحى النقدي الذي يرى أن الموضوع، أي موضوع، لا يمكن أن يُفهم خارج إطاره المحيط به مما تجري الإشارة له بالـ Context. فالأدب وطاقاته المسهمة اسهاما إيجابيا في حراك التغيير، لا يمكن أن تُفهم خارج إطار السياسي والاجتماعي والتاريخي والإيديولوجي الذي يحيط بها. والأزمة السياسية والحراك السياسي إنما تتجلى أبعادهما ودلالاتهما في النص الأدبي وفي حيوات من ينتجون ذلك النص.

انصب غرضي من كتابة هذا السفر الذي ينقب في سير ونصوص ذلك الجيل من الشعراء كالعباسي والناصر والمحجوب والمجذوب، وغيرهم من طلائع نابهينا وموهوبيهم، في محاولة التعرف عليهم من زوايا غير تلك التي عُرفوا

منها. ومن أجل الوصول إلى ذلك لابد من الحفر في نصوصهم والتغلغل في طبقات تجربتهم في تجلياتها المختلفة، وفهم الظرف التاريخي الكبير الذي ضمهم. لابد لنا من معرفة طرف من حياتهم الداخلية والأصوات الحقيقية التي كانت تنبعث من دواخلهم، مما أخفوه في ثنايا نصوصهم. لابد من تلمس ما كان يؤرقهم ويقض مضاجعهم حقيقة. ثم، تقييم تجربتهم بميزان النقد غير المنحاز إلى تصورات مسبقة، وغير المكبل بالصورة العامة التي رسمها لهم في أذهاننا الإعجاب المتوارث بتقنياتهم الأدبية أو صورة البطل والنجم المعبود، التي لا ننفك نراهم في إطارها. فالشواهد الكثيرة تقول إنهم كانوا في زمرة الذين اختاروا مخرج الهرب السهل! وكانوا بذلك من طلائع الهاربين، بل ومن أفضل خيله المطهمة السباقة، التي انطلقت تنهب قيعان ذلك التيه الكبير الذي أوردنا جميعا موارد الهلاك. هذا التيه الذي أصبح يحيط بنا بعد أن تبددت في مفاوزه البور أفضل الطاقات، وتبخرت أنبل الجهود، ومات مخضل الأمل الذي حملت أفرع أشجاره أزاهير الوعد بغد مشرق وحياة حرة كريمة، لكل السودانيين ولكل السودانيات. فبعد أكثر من نصف قرن من الاستقلال، أصبحت آمال السودانيين في قطر نام ومستقر وفي حياة حرة كريمة مثل سراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء.

أحب أن أشير في ختام هذه التوطئة إلى أن هذا الكتاب لا يمثل مساءلة أو محاكمة لزمرة الهاربين من جيل الرواد والجيل الذي تلاه، بقدر ما يمثل محاكمة لنا نحن السودانيين أجمعين، وبلا استثناء. أعني محاكمة للجوانب السالبة والخانقة في ثقافتنا، وللضعف الذي وسم حياتنا الفكرية والسياسية وقعد بنا عن الإحياء الفكري والثقافي والسياسي. فصاحب الفكر الثاقب منبوذ ومُحَارَبٌ في ثقافتنا. وقد مكنت تلك الحرب العوان الأدنى في بنية وعينا من أن يتحكم، وعلى الدوام، في الأعلى منها. فالأدنى فينا يبعد الأعلى من دائرة الفعل ودائرة التأثير وذلك وضع شاذ، تقف العربة فيه أمام الحصان،

لا خلفه! فتجربتنا الفكرية والسياسية تجربة تميزت بالتعثر والفشل، في جميع أطوارها. بل إن كل فشل فيها كان يفضي، وباستمرار، إلى فشل أكبر منه! لقد كان "الهاربون" ضحايا لوضع معقد عجزوا عن مواجهته. ونحن اليوم ضحايا لوضع معقد ورثناه منهم وعجزنا عن مواجهته. حالة الفشل التي ظلت ماثلة منذ فجر الاستقلال وإلى اليوم، حالة لا تبوء بوزرها الحكومات المتعاقبة وحدها، ما ذهب منها وما ظل باقيا الآن. وإنما هي حالة تشكلها أيضا، وبقدر أكبر وأهم، حالتنا كسودانيين. حالتنا كمجتمع يؤله صنم القطيع ويعبد الموروث ويتغنى بجمال الراكد والنافق. مجتمع مرد ممثلا في سلطاته المتعاقبة على اجتثاث الأفراد المنمازين عن القطيع اجتثاثا. وعموما فإنه: "كيفما تكونوا يُوَلَّى عليكم"! لم نقدم وإلى اليوم نقدا صائبا لتجربتنا ولحالنا ولتاريخنا الفكري والسياسي، من أجل التعرف على مواطن الضعف في بنيتنا الفكرية والوجدانية، والطريقة التي ننظر بها لديننا ولثقافتنا ولتعليمنا. نحن لا نرى أوضاعنا في الإطار الشامل لمنظومة الحراك الكوكبي الذاخر المحيط بنا. يضاف إلى ذلك، أن الطريقة التي ظللنا ندير وفقها الخلاف بيننا لا تنتج سوى التهميش المستمر لأصحاب الرؤية الثاقبة ولأصحاب الطاقات الاستثنائية. لا لشيء، سوى أنهم بطبيعتهم ينفرون من السير مع القطيع، ويعافون التطبيل لأصنام المتشكل المكبل السائد. فلقد قِيدَ المفكرون في بلادنا إلى منصات المشانق. وتم طرد المبدعين إلى الهوامش وإلى مختلف المنافي والمهارب، الداخلي منها والخارجي. وتلقفت فئات أخرى من المقتدرين من ذوي الطاقات العقلية والوجدانية الكبيرة مستنقعات المتع العطنة، فتاهوا في مسارب اللامبالاة التي عانوا فيها أشد ما تكون المعاناة، وانطمرت ذواتهم تحت تراب الاغتراب العقلي والروحي.

قصر أعمار المبدعين:

قادني التنقيب في سيَر كبار أدبائنا إلى ملاحظة أمر لم انتبه له من قبل، وهو قصر أعمار المبدعين السودانيين. ومع أنه من الجائز جدا أن يكون قصر أعمار الفئة التي تعرضت لها كان محض مصادفة، إلا أنني أرجح أن سبب قصر أعمارهم له ارتباط وثيق بحالة عدم تصالحهم مع الواقع المحيط بهم. وفي تاريخ المبدعين عموما ما يؤيد ذلك. وأعني هنا، نقص الإشباع الروحي والنفسي والجسدي، الذي ينتج عن فقدان الطاقات الخلاقة الكبيرة لفرص التمدد في محيطها بسبب كون ذلك الواقع قابض وخانق لا يرحب بالمختلف من الفكر ومن المزاج ومن المسلك. وترى «كي ريد فيلد» في كتابها القيم Touched with Fire، أن الأبحاث العلمية تؤكد وجود رابط قوي يربط بين العبقرية وامتلاك ما يسمى بالمزاج الفني، temperament Artistic من جهة، وبين مرض الاكتئاب المسمى depressive illness Manic، من الجهة الأخرى٥. وقد استشهدت «كي ريدفيلد» بعديد النماذج من سير العباقرة من الشعراء والفنانين عبر حقب التاريخ المختلفة. ومع أن ريدفيلد ترى أن الاكتئاب مرض وراثي جيني، غير أنه منحصر إلى حد كبير في أوساط المبدعين. ويعني هذا وجود صلة وثيقة بين مرض الاكتئاب وبين المزاج الفني الإبداعي الذي يتم توريثه من السابق من الناس إلى اللاحق منهم، ممن تجري فيهم ذات الجينات. ولا يعني ذلك بالطبع أن كل مريض بمرض الاكتئاب هو بالضرورة عبقري. الشاهد أن العباقرة يعيشون حياة مضطربة محتشدة بالصراعات الداخلية مما يؤثر على قدرتهم على الاستمرار. ولا أشك، أن التصالح مع فكرة الموت قبل حلول أوان التصالح معها يقود إلى الموت. ولقد لاحظ كثيرون أن صلاح أحمد إبراهيم مثلا نعى نفسه حين نعى صديق عمره الأديب علي المك. وبالفعل مات صلاح بعد وقت قصير جدا من ذلك النعي. وعموما، فإن الضغط النفسي العالي يتسبب على المدى الطويل في حدوث علل عضوية. ولذلك فإنني أرى أن الموت المبكر وسط المبدعين السودانيين هو واحد من نتائج

عدم التصالح مع المحيط. بل هو إنما يمثل الانعكاس الأقصى لعدم التصالح مع المحيط. تذوي مهج وأجساد المبدعين مبكرا لأنها تحترق بمعدلات أسرع! ولينظر معي القارئ الكريم في القائمة أدناه، التي تضم اسم خمسة عشر مبدعا من كبار المبدعين السودانيين. وأمام اسم كل فرد منهم العمر الذي بلغه لدى الوفاة:

الشاعر، إدريس محمد جماع	٥٨ عاما
الشاعر، خليل فرح	٣٨ عاما
الشاعر، محمد محمد علي	٥٨ عاما
الشاعر، الناصر قريب الله	٣٥ عاما
الشاعر، التجاني يوسف بشير	٢٧ عاما
الكاتب، معاوية محمد نور	٣٢ عاما
الشاعر، صلاح أحمد إبراهيم	٥٨ عاما
الشاعر، محمد عبد الحي	٤٦ عاما
الشاعر، عبد الرحيم أبو ذكرى	٤٧ عاما
الشاعر، محمد المهدي المجذوب	٦٣ عاما
الشاعر، محمد أحمد محجوب	٦٨ عاما
الشاعر، مصطفى عوض الكريم	٣٩ عاما
الشاعر، حمزة الملك طمبل	٥٤ عاما
الكاتب، علي المك	٥٥ عاما
الكاتب ، عرفات محمد عبد الله	٣٩ عاما

يلاحظ في القائمة أعلاه أن لا أحد ممن وردت أسماؤهم، وكلهم من ألمع شعرائنا وأدبائنا، قد بلغ السبعين من العمر عند وفاته! أيضا نلاحظ أن أحد عشرة منهم ماتوا وهم دون سن الستين. وثمانية من هؤلاء الأحد عشرة،

ماتوا قبل سن الخمسين. وخمسة من هؤلاء الثمانية، ماتوا دون سن الأربعين. وواحد من هؤلاء الخمسة مات دون سن الثلاثين! وبحساب المتوسط فإن متوسط عمر الفرد ممن ضمتهم هذه المجموعة حوالي الـ ٤٧ سنة فقط! وما من شك أن الأوضاع المعيشية والصحية للناس في بلد كالسودان ليست أوضاعا جيدة بشكل عام. كما أن الخدمات الطبية والوقائية ليست هي الأخرى على ما يرام. وهذان عاملان لا يمكن تجاهلهما عند النظر في مشكلة تدني متوسط الأعمار في السودان مقارنا بالدول المتقدمة صناعيا. ومع ذلك، تظل ظاهرة الموت المبكر وسط المبدعين السودانيين ظاهرة لافتة للانتباه. فكل الذين ضمتهم القائمة يعدون من الطبقة الوسطى المتعلمة التي تتمتع قياسا بسواد الجمهور بأوضاع معيشية أفضل وبوعي صحي أفضل وبفرص أفضل في تلقي الرعاية الصحية، الوقائية منها والعلاجية. ولذلك فإنني أميل إلى ربط ظاهرة الموت المبكر وسط المبدعين بمرض الاكتئاب المزمن الذي يصحب عادة تفتق الطاقات الكبيرة وتفجر قوى العبقرية في أفراد فرضت عليهم مختلف العوامل العيش في إطار ثقافي واجتماعي وتنموي وإبداعي، أضيق بكثير من يمكن أن يستوعب ما يملكون من طاقات وإمكانات. ولذلك فلربما كانت نزعة الهرب تعبيرا واعيا، وربما لاواعيا في ذات الوقت، عن الرغبة الشديدة في المباعدة بين الذات وبين الموت المعنوي الذي كان يتربص بأولئك المبدعين في سائر منعطفات ومتقلبات حياتهم المضطربة الممزقة. والموت المعنوي كثيرا ما يكون مقدمة طبيعية للموت الحسي. ولتوسيع إطار تأمل علاقة العبقرية بالموت المبكر اخترت عينة عشوائية من مشاهير المبدعين في العالم، وفي العالم العربي، لأدلل على أن ظاهرة قصر أعمار المبدعين ليست محلية وحسب وإنما هي، إلى حد كبير، ظاهرة عالمية. ودعونا ننظر في الجدول أدناه الذي يبين السن التي مات فيها هؤلاء المبدعون المبرزون جدا.

(متوسط العمر لدى الوفاة في القائمة أدناه، ٤١ عاما)

الشاعر، لورد بايرون	٣٦ عاما	
الشاعر، جان آرثر رامبو	٣٧ عاما	
الرسام، فينست فان جوخ	٣٧ عاما	(مات منتحرا)
الشاعرة، إيميلي ديكينسون	٥٦ عاما	
الروائية، فرجينيا وولف	٥٩ عاما	
الروائية، جين أوستن	٤٣ عاما	
الروائية، إيميلي برونتي	٣٠ عاما	
الروائي، فرنسيس سكوت فيتزجيرالد	٤٦ عاما	
الشاعر، فلاديمير مايكوفسكي	٣٧ عاما	(مات منتحرا)
الروائي، جيمس جويس	٥٩ عاما	
الروائي، د. هـ. لورنس	٤٥ عاما	
الرسام، جاكسون بولوك	٤٤ عاما	
الشاعر، ناظم حكمت	٦١ عاما	
الكاتب والمسرحي، وليام شكسبير	٥٠ عاما	
الشاعر، أمل دنقل	٤٣ عاما	
الشاعر، بدر شاكر السياب	٣٨ عاما	
الشاعر والكاتب، جبران خليل جبران	٤١ عاما	
الشاعر، أبو القاسم الشابي	٢٥ عاما	

كاتب التصدير:

عهدت بكتابة تصدير هذا الكتاب إلى أخي وصديقي الأستاذ عبد اللّه الفكي البشير. وهو صديق جمعتني به ظروف العمل بمدينة الدوحة بدولة قطر.

ورغم أنني أكبُرُ عبد الله بحوالي العشرين عاما، إلا أنني رأيت أن أعهد إليه بتقديم هذا الكتاب. فقد ظللنا نناقش قضايا هذا الكتاب لما يقارب العامين. نلتقي فيها في داره حينا وفي داري حينا آخر وفي المقاهي العامة بمدينة الدوحة أحيان أخرى كثيرة. لمست في الأستاذ، عبد الله الفكي البشير قدرات استثنائية في البحث والتمحيص والتدقيق. كما لمست فيه ملكات تحليلية مستحصدة إضافة إلى معرفة واسعة بالدراسات السودانية. ولقد اشتغل الأستاذ عبد الله الفكي البشير باحثا مساعدا مع كبار أساتذة جامعة الخرطوم وهو لا يزال حينها طالبا بكلية الآداب. وقد جعلته تلك التجارب كثير الإلمام بمحتويات دار الوثائق المركزية في الخرطوم، خاصة ما يتصل بالحركة الوطنية وبالإصدارات الثقافية الأولى التي رافقت نشوء الحركة الوطنية. باختصار شديد، لم يكن في وسعي أن أخرج بهذا الكتاب، بالحالة التي هو عليها الآن، والتي أرجو أن تنال رضا القراء، لولا ملاقحة فكري وتجربتي وخبرتي بفكره وتجربته وخبرته. لكل ما تقدم رأيت أن أعهد إليه بتقديم هذا الكتاب إلى القراء الكرام. ويقيني أن القراء الكرام قد وجدوا في مقدمته ما يعضد كل ما قلته عنه أعلاه.

النور حمد

الدوحة ـ دولة قطر

أكتوبر ٢٠٠٩

هوامش التوطئة

●●

١ كتب الشاعر محمد المكي إبراهيم سلسلة مقالات بـ صحيفة الرأي العام السودانية في ديسمبر ١٩٦٣، في أعداد يوم ٦ و٨ و ١٣ و ١٥، تحت عنوان: "المستقبل الحضاري في السودان".

٢ الغردونيون هم طلائع الخريجين السودانيين الذين تخرجوا في كلية غردون التذكارية التي أنشأتها السلطات البريطانية ١٩٠٢م، منذ بدايات القرن الماضي. وقد شكل الغردونيون طلائع السياسيين والمهنيين السودانيين الذين سودنوا الوظائف في أخريات الحكم الاستعماري البريطاني. وأكتملت «السودنة» بخروج المستعمر البريطاني من السودان، عام ١٩٥٦م.

٣ عبد الهادي الصديق، حداثة الموروث، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٧ م، ص ٣١.

٤ عثمان محمد الحسن، جمال محمد أحمد رسائل وأوراق خاصة، (عرض وتحليل)، دار الجيل، بيروت، ١٩٩٢م، ص ٧.

٥ Kay Redfield Jamison، Touched with Fire، Simon and Schuster، New York، 1994، p.p. 15-20

الفصل الأول

الكبت والهرب

●●

الأنثى المفقودة:

كتب الأستاذ/ محمود محمد طه:

عندما سقط آدم بالخطيئة، وحواء، وأُخرجا من الجنة، هبط كل واحد منهما في مكان في الأرض منعزلاً عن صاحبه، وطفقا يبحثان: آدم عن حواء، وحواء عن آدم، وبعد لأي، وجد آدم حواء، ولم يجدها. ووجدت حواء آدم ولم تجده. ومنذ ذلك اليوم وإلى يومنا هذا، يبحث كل آدم عن حوائه، وتبحث كل حواء عن آدمها. وأبواب الضلال واسعة وأبواب الرشاد ضيقة، ولكنا ولله الحمد، في كل يوم نستقبل مزيدا من النور، به تضيق دائرة الضلال، وتتداح دائرة الرشاد. ونور الإيمان لا يكفي ـ وهو لم يكف المؤمنين من قبل ـ لتمام التسديد في الاختيار. فإذا أتم الله نوره، فأشرقت شمس الإسلام، فيومئذ لا يقع خطأ في الاختيار، مما يحتاج إلى التصحيح بتشريع الطلاق، فالنظائر قد التقت بالنظائر، والشكول ضمت إلى الشكول .. (قد علم كل أناس مشربهم)١.

ما كتبه الأستاذ محمود محمد طه عاليه يمثل، خير تمثيل، مجمل «مجاز» الأمر في مصطلح التصوف. والمجاز هنا تقابله في الإنجليزية كلمة metaphor. ويتلخص معنى «المجاز»، من حيث هو، في رسم صورة ذهنية لحقيقة الأمر – أي أمر – بغرض تسهيل الفهم. ومما قاله الأستاذ محمود محمد طه في هذا الباب، هو أن آدم حين خُلق في الجنة خُلق كاملاً، ولكنه لم يكن حراَ. فالهبوط من الجنة في فكر الأستاذ محمود يمثل بداية نمو المعنى في الوجود الحادث. ومن ثم، بداية لحراك مسار الحرية فيه. فالهبوط من الجنة وفق هذا «المجاز» إنما يمثل صعودا مبطناً، تم إدغامه في ذلك الهبوط

المظهري الكبير. هذه هو «مجاز» الفكرة الصوفية الكوسمية cosmic، التي تعطي مساعي البشر المعنى، والتي تجعل الفرد البشري عالقا بعالم المعنى في هذه الدراما الوجودية "الغميسة". وما احتلال المرأة لذلك الحيز الكبير الذي تبوأته في الأدب الصوفي سوى تعبير عن هذا "الديالكتيك" الصوفي الذي يمثله، في بعض جوانبه، حراك "الصراع" بين "القديم" و"الحادث" في مسار بناء المعنى.

في هذا المنظور الكلي لا يختلف النسيب الصوفي عن النسيب الشعري المعروف، إلا اختلاف مقدار. ولذلك، فإن الهوى العذري وتعبيرات العذريين إنما تتشارك أرضاً واسعةً مع النسيب الصوفي. فالعذريون محجوبون، هونا ما، عن الذات القديمة بتَعَيُّنِها المتمثل في أنثى البشر. والصوفيون أيضاً ينحجبون، كل آن وآخر، بتعين الأنثى ودلالتها على الذات القديمة، عن الذات القديمة ذاتها، ولكن في أفق أعلى من أفق الشعراء، كما يزعم أهل التصوف، وإني لأشاركهم ذلك الزعم.

يقول الشيخ عبد الغني النابلسي:

وما أنا شاعرٌ وجميع نظمي
بعيدٌ عن مدى شعرِ المُغَنِّي
وميِّــز بين إلهام وشعـرٍ
وصرِّح بالمقامِ ولاَ تُكَنِّي

وفي تصوير حال المحبين المستهامين اللاهثين وراء سراب الأنثى الغائبة التي تتماهى مع "الذات القديمة"، ولا تتماهى معها، يقول جميل بثينة مصورا حاله مع بثينة:

يموت الهوى مني إذا ما لقيتها
ويحيا إذا فارقتها فيعودُ
إذا قلت ما بي يا بثينةُ قاتلي
من الحبِّ قالت: ثابتٌ ويزيدُ

وإن قلت ردي بعض عقلي أعشْ به

مع الناسِ قالت: ذاك منك بعيدُ

فلا أنا مردودٌ لما جئت طالباً

ولا حبها فيما يبيدُ يبيدُ

حين يقترب جميل من بثينة، يحس يقينا، بأنها لا تمثل حقيقية ما يبحث عنه. فهي، وللغرابة، في حالة «الوجدان»، (كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء). ويدل على ذلك قول جميل نفسه: (يموت الهوى مني إذا ما لقيتها). وحين يصل إليها، لا يجدها سوى مجرد حجاب حجب عنه ما كان يبحث عنه من معنى، أو قل، حائطاً ظل يحجب عن ناظريه مرأى الأفق الفسيح. وحين يقترب من ذلك الحائط وينظر من فوقه، يطالعه مرأى الأفق المخضر المخضل الممتد أمامه، فيعلق به بصره متجاوزاً بذلك التعلق تَعَيُّن الأنثى. وحين يرتد راجعاً إلى حالة «الفقدان» تعود بثينة فتسد عليه الأفق مرة أخرى، فيهيم بها من جديد وينحجب بها عن مرأى المطلق. فهي قد أصبحت كرة أخرى هي ذات الأفق الذي ظل يبحث عنه. وقد عبر جميل عن ذلك بقوله: (ويحيا، إذا فارقتها، فيعود). فحواء كل آدم تظل على الدوام بالنسبة له حاضرةً غائبة. وآدم كل حواء يظل بالنسبة لها حاضراً غائبا! وفي مقاربة مختلفة عبَّر الأديب علي أحمد سعيد «أدونيس»، عن تلكم الأحوال أيضا، في كتابه الممتع، الصوفية والسريالية وذلك حيث قال:

إن المرأة بوصفها المحبوبة، رمز للأنوثة الخالقة، للرحم الكونية. وهي، بوصفها كذلك، علة الوجود، ومكان الوجود. والعاشق لكي يحضر فيها يجب أن يغيب عن نفسه – عن صفاته. يجب أن يزيل صفاته، لكي يثبت ذات حبيبته، وينوجد بهذه الذات. سيظل محجوبا عنها، إذا بقيت صفاته. وهو إذن، سيظل ضد نفسه، ما بقيت صفاته، حين يموت – يحيا.

وكما أن الموجودات لا تقوم إلا بالله، بمعنى أنه لو لم تكن (ذات القديم كائنة في المحدثات، محسوسها ومعقولها، لكانت عدما) "ابن خلدون"، فلا وجود

بالحقيقة إلا للقديم – كذلك لا يقوم العاشق إلا بالمعشوق.
غير أن الموت في التصوف وسيلة للحياة الأسمى. كذلك الموت في الحب، فهو وسيلة للتخلص من ضيق الجسد البشري. (الحب عذاب، الحب يقتل) : يقول جلال الدين الرومي، بالموت تتخلص النفس من فرديتها، وتصبح جمعا٢.
وعموما فإن الجسد في «مجاز» الفكر الديني إنما يمثل الفاكهة المحرمة التي أكل منها كل من آدم وحواء في الجنة. وبسبب ذلك أهبطا منها. غير أن تلك المخالفة هي التي فتحت باب الحرية على مصراعيه لبني الإنسان، كما ورد في كثير مما أشار إليه الأستاذ محمود محمد طه في هذا الصدد، في مواضع كثيرة من كتبه.
لم يكن آدم وحواء واعيين بعورتيهما، لا لأنهما لم تكونا موجودتين وإنما لأنهما كانتا محجوبتين عنهما بحالة الطهر والبراءة الأولى. وحين عصيا أمر ربهما وأكلا من الشجرة المحرمة، بدت لهما سوآتهما وطفقا يخصفان عليهما من ورق الجنة. في تلك النقطة الموغلة في السحق،بدأ تشريع الحجاب في أطواره الأولى. ويرى الأستاذ محمود أن الحجاب ليس أصلا في الإسلام، وإنما السفور هو الأصل. ويستشهد الأستاذ محمود بالآية الكريمة: (يا بني آدم قد أنزلنا عليكم لباساً يواري سوآتكم وريشا، ولباس التقوى ذلك خير، ذلك من آيات الله، لعلهم يذكرون)٣. فالأصل هو الحرية المنضبطة بالعفة. وما الحجاب سوى لازمة مرحلية، سببها القصور عن أخذ الحرية بحقها. والقصور ليس مضروبا على بني البشر ضربة لازب. فالله قد خلق الإنسان في أحسن تقويم. وحين رده إلى أسفل سافلين إنما رده لكي يدفع ثمن تلك الهبة الأولى التي وُهبت له. وثمن تلك الهبة الأولى هو العلم. والعلم لا يجيء إلا بالتجربة. فالكون الذي كان مرتتقا في عمايات البهموت قد تم فتقه ليظهر النقيضان ولتبتدئ الحركة بين طرفين، وليصبح العلم من ثم ممكنا، وأهم من ذلك لكي تصبح الحرية ممكنة. (أو لم ير الذين كفروا أن السموات والأرض كانتا رتقا ففتقناهما، وجعلنا من الماء كل شيء حي، أفلا يؤمنون؟)٤ جرى الفتق

لكي تصبح الحركة ممكنة، ولكي تصبح، تبعا لذلك، الحرية ممكنة. فالحرية هي جوهر الأمر كله! والحرية هي أكبر تعبير عن طاقة الحياة العليا. بل إن الحرية توشك أن تكون هي الحياة العليا نفسها. يقول الأستاذ محمود محمد طه، مصورا ارتباط الرجل بالمرأة وارتباط كليهما بالذات القديمة، ما نصه:

...... وحين يكون إنجاب الذرية هو نتيجة العلاقة (الجنسية) بيننا وبين نسائنا: (وبث منهما رجالا كثيرا، ونساء)، تكون ثمرة العلاقة بين الذات القديمة وزوجها ـ الإنسان الكامل ـ المعارف اللدنية .. فان انفعال العبودية للربوبية يرفع الحجب التي أنستنا النفس التي هي أصلنا ـ نفس الله، تبارك، وتعالى: (يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة) .. وحين يتم اللقاء بين هذين الزوجين ـ الذات الإلهية، والإنسان الكامل ـ ينبث العلم اللدني، في فيض يغمر العبد العالم من جميع أقطاره.. ومن هذا العلم اللدني رجال، ونساء، (وتلك الأمثال نضربها للناس، وما يعقلها إلا العالمون) .. فهذا الوضع بين الذات الإلهية، والإنسان الكامل ـ انفعال العبودية بالربوبية ـ هو الذي جاء الوضع منه بين الرجال والنساء ـ انفعال الأنوثة بالذكورة.. وهو ما يسمى عندنا بالعلاقة (الجنسية) .. وهي علاقة عظيمة الشرف لأنها، حين تقع بشريعتها بين الأطهار الرفعاء، العارفين بالله، تكون ثمرتها، المباشرة تعميق الحياة، وإخصابها، ووصلها بالله بغير حجاب.. وهذه هي ذروة اللذة.. وتكون ثمرتها شبه المباشرة، المعارف اللدنية، التي تفاض والتي تغمر الذكر، والأنثى، اللذين تقع بينهما هذه المشاركة النظيفة الرفيعة.. ثم تكون ثمرتها، غير المباشرة، الذرية الصالحة من بنين وبنات: (وبث منهما رجالا كثيرا، ونساء)..وإنما عنيت بالمباشرة المتصلة بالذات الإلهية، وشبه المباشرة التي تليها من حيث القرب من الذات، وغير المباشرة التي تلي هذه .. ثم تتوالى اللذات في التنزل كلذة الاستمتاع، والانتفاع بالذرية الصالحة، التي تكون قرة عين في الدنيا والآخرة..

ومن أجل شرف هذه العلاقة (الجنسية) الذي حاولنا أن نبينه في الأسطر السابقات وقع شديد الحرص عليها في الدين .. وهي أكبر مظهر للحياة

في مجال تعبيرها عن وجودها .. ومن أجل ذلك قامت على تنظيمها أول (شريعة) عرفها الإنسان، ووقع عليها أول كبت في العقل الباطن٥.

الشاهد أن رهق انتظار الأنثى الغائبة رهق قديم. وهو رهق روحي في المقام الأول! وللأرواح المنفوخة في الأجساد المذكرة رهق موجع ومؤلم، ظلت تطلب به الأرواح المنفوخة في الأجساد المؤنثة. ويشع هذا التوق والشوق القديم الذي لا يرتوي على قلوب المرهفين من مركز الكوسموس. وهو شوق لا يعرفه حق معرفته سوى أصحاب القلوب والأبصار. يقول سلطان العاشقين، الشيخ، عمر بن الفارض:

عِدِيَني بوصلٍ وامْطُلي بنجازه

فعندي إذا صحَّ الهوى حَسُنَ المَطْلُ!

وقال جميل بن معمر:

وإني لأرضى من بثينة بالذي

لو أبصره الواشي لقرَّت بلابلُهْ

بلا وبألا أستطيع وبالمنى

وبالأملِ المرجوِّ قد خاب آملُهْ

وبالنظرةِ العجلى وبالحولِ

تنقضي أَواخِرُهُ لا نلتقي وأَوائلُهْ

سمعت الأستاذ محمود محمد طه يقول ذات مرة إن جميل بثينة كان يحب حبه لبثينة بأكثر مما كان يحب بثينة ذاتها! وهذه ملاحظة يؤكدها فيما أرى قول جميل الذي سبق أن أوردته:

يموت الهوى مني إذا ما لقيتها

ويحيا إذا فارقتها فيعودُ!

فجميل يحب القالب الذي يصنعه ليعبر به عن حبه لبثينة. فهو يبدو، في كثير من الأحيان، متعلقا بالتجربة أكثر مما هو متعلق بالشخص موضوع التجربة. ويشمل ذلك جانب الوجع والحرمان فيها. فتعلق جميل الشديد ببثينة كان

يهبه حيوية في الفكر وسعة في الشعور ويمدد من نطاق حياته الداخلية التي يعوض بها، مثله مثل غيره من المحبين، نقصان الإشباع الروحي والنفسي في تلك البيئة الشحيحة. نعم، كثيرا ما يبدو جميل متعلقا بصناعته الشعرية بأكثر من كونه متعلقا بذات بثينة. فبثينة قد لا تعنيه في حقيقة الأمر إلا بالقدر الذي به أصبحت به عنده مادة ووقودا لذلك التصنيع البديع الذي استغرقه من جميع أقطاره. تحولت بثينة في وعي جميل إلى عالم مؤنس من الرؤى العذبة والتخيل والتوقع الطويل اللذيذ، الذي لا يتم قضاء لبانة للنفس فيه. فهو هيام بالسراب لذيذٌ ومستمر. ثم هو أيضا خوف من انقضاءٍ الوطر الذي يذهب بلذة التوقع. يقول المثل السوداني: (الحاري أخير من المتعشي). أي أن حال المنتظر أفضل من حال من تحقق له ما ينتظره. يقول الشيخ عمر بن الفارض عن هذا النوع من التعلق بعذابات الحب ما نصه:

جرى حبُّها مجرى دمي في مفاصلي
فأصبح لي عن كل شغلٍ بها شغلُ
وفي حبِّها بعتُ السعادةَ بالشقا
ضلالاً وعقلي عن هدايَ به عقلُ

فإشارة الأستاذ محمود محمد طه إلى جميل بكونه يحب حبه لبثينة أكثر من بثينة ذاتها، لإشارة باعثة على التأمل. وهي تقابل، نوعا ما، ما أشار إليه فيلسوف اليسار الجديد المعروف هربرت ماكوزا Herbert Marcuse عن المبنى والشكل الإستاطيقي Form Aesthetic، هذا مع الاختلاف في أن ماركوزا مشغول في نصه الذي سوف أورده لاحقا بتأكيد نظرية "الفن للمجتمع" أو "الفن للحياة"، في مقابل نظرية "الفن للفن". فماركوزا يريد أن يقول إن المحتوى في الفن يتحول إلى شكل تمثله حركة الجماهير نحو التغيير. فقيمة الفن لا تكمن في شكله أو ما أصطلح على تسميته بالـ plastic Form، بقدر ما تكمن في تحول هذا الشكل إلى معنى في وجدان الناس. أي تحوله إلى معنى يدفعهم إلى رفع الحياة من سمط إلى سمط جديد، أعلى من سابقه. وماركوزا

كفيلسوف يساري أنما يركز في نصه الذي سأورده هنا على حركة الجماهير المباشرة في وجهة التغيير. ولا أظن أن ماركوزا يهمل حقيقة أن الشكل الفني يتحول إلى قوة تغيير أخرى لا تندرج مباشرة تحت الحراك اليومي للتغيير في الإطار السياسي المباشر. يقول ماركوزا:

الوظيفة الأهم للفن تتلخص في مساهمته في حركة النضال من أجل التحرير. فالفن الأصيل والحقيقي لا يكتسب أصالته وحقيقته بالمضمون وحده (مثال: التعبير «الصحيح» عن الحالة الاجتماعية السائدة)، كما لا يكتسبهما أيضا بـ «الشكل» وحده، ولكن بالمحتوى بعد أن يتحول إلى شكل٦.

ومع الاختلاف بين زمني ماركوزا وجميل بن معمر، فإن الذي اندغم في مخيال الثقافة العربية الإسلامية الذي تلا عصر جميل وأصبح جزءا من إرثها وعدتها وأدواتها، إنما هو الشكل الفني وانديا حاته التي عبر بها جميل بثينة عن تجربته مع بثينة، وليس شخص بثينة ذاتها أو حتى سيرة بثينة، وغير ذلك من حالات الشد والجذب التي اعتورت حياتيهما كعاشقين أيقونيين. فتجربة جميل وبثينة قد انسربت في شعاب التاريخ اللاحق لعصرهما لتغذي مخيال الأجيال اللاحقة، ولتتحول إلى شكل يجسده اليوم في تجليات متعددة الوضع الجديد لانفعال الرجل بالمرأة والمرأة بالرجل، في أفق أجد وأوسع. ووضع المرأة المعاصرة في عمومه لا يمكن أن يقارن بحال بأوضاع نساء الخباء اللواتي كن مجرد مواضيع للنسيب والتشبيب والهيام، سواء كان ذلك الهيام هياما بالمطلق أو بالمقيد. فالأنشطة التي نسجها الرجال حول إحساسهم بالمرأة في ماضي حبسها وسجنها بين الجدران أنشطة يصب جلها في الجيب المادي والروحي للرجل، والرجل وحده. فنصيب المرأة في كدح الماضي المادي والمعنوي نصيب جد ضئيل، لكونها قد كانت مسترقة ومستتبعة. والمرأة لا تزال بعض المتاع عند أكثرية فقهاء المسلمين حتى يومنا هذا. فهي لم تكن في ماضيها سوى وسيلة وموضوع به يستكمل الرجل حياته في جانب منها، أكثر من كونها شريكة تتمتع بالندية في كل مناحي تلك الشراكة. وعموما كانت

علاقة الرجل بها في الماضي علاقة معقدة. فهي من جهة في موضع الرقيق المملوك المُتَسَلَّطِ عليه ولكنها ليست رقيقاً بالمعنى المفهوم لكلمة رقيق. لأنها في نفس الوقت هي الحبيبة والزوجة والأم والأخت وما إلى ذلك. كما أن الرقيق يعامل من وجهة نظر واحدة وهي أنه رقيق مملوك، وأنه واقع ضمن حيازة المال. أما المرأة فتعامل بخليط مشوش من المشاعر المتناقضة٧. فالعذريون مثلاً، أحبوا المرأة إلى درجة التأليه رغم أنها قد كانت حبيسة الخباء، وكانت موضوعا للنظرة الاستحقارية الذكورية السائدة آنذاك.

أما في فضاء العرفان الصوفي، فإن أنثى البشر رغم وضعها الأدنى في مجال الحقوق ورغم وصاية الرجل وقوامته المفروضة عليها، فإنها تتماهى للصب العاشق الهائم بها في حالة الفصل والبعاد مع الذات القديمة المعشوقة بالأصالة، كما سلفت الإشارة. فتندغم ذات الأنثى «الحادثة» في «الذات القديمة». والإناث في الترميز والإشارة إلى الذات القديمة درجات. فبعضهن أكثر دلالة وأكثر قوة في ذلك الترميز. وكذلك الحال فيما يخص الذكور بالنسبة للإناث في الدلالة على القديم، مع ملاحظة اختلاف زاوية المشهد لكل من الذكر والأنثى. فـ (زوج الحقيقة)، و(زوجة الحقيقة) كما جرى تعبير الأستاذ محمود محمد طه، هما الأكثر قوة ودلالة على الذات القديمة لبعضهما بعضا، وهما يبحثان عن المعنى المركوز وراء علاقات المحسوس والمجسد. فكلا الرجل والمرأة إنما يبحثان عن زوجهما في الحقيقة. هذا هو مجاز الأمرmetaphor في فضاء التصوف وفي مصطلحه الشفيف الراقي. وهو على ما عليه من رفعة، مقارنا بمصطلح الفقه، نجد أن المرأة فيه كانت أيضا موضوعا يرفو به المتصوفة بعض دينهم. فالمرأة لم تصل لديهم بسبب حكم الوقت درجة الندية التي تصل بها إلى مراقي الارتفاق بالرجل في مدارج المعاني. ولن يحدث ذلك للمرأة إلا في أفق جديد، يتعدى أفق التصوف التقليدي. هذا الأفق الجديد حاول فتحه للفكرة الإسلامية بشكل غير مسبوق العارف الكبير الأستاذ محمود محمد طه.

هناك بطبيعة الحال مجالي آخرى لهذه الجدلية، تقع في بعض تجلياتها خارج إطار التصوف. والإطار المعني هنا إنما هو إطار التعبير عن جدلية الأنوثة والذكورة في كل أشكال الآداب والفنون. ويختلف الإطاران عن بعضهما بعضا اختلاف مقدار وليس اختلاف نوع، كما تجري عبارة الأستاذ محمود محمد طه المعروفة، التي تشير إلى استحالة وجود اختلاف النوع في الوجود. فالتأرجح بين حالتي "الفقدان" و"الوجدان"، هو قدر أهل التصوف الذي لا فكاك منه. وهي أيضا قدر المرهفين بمختلف مشاربهم. فجميعهم يتأرجحون ما بين حالتي القبض والبسط. قال النابلسي:

بين تنزيه وتشبيه له
حضرةٌ حيَّرتِ المطَّلعَا
كلما قرَّبني همتُ به
أو تدانيتُ إليه ارتفعا

ومثل هذه الأحوال تعتري ما هم دون الصوفية من سائر العشاق، ومنهم الشعراء، وخاصة العذريين، وإن اختلف المجال والمدار في المقدار. وتختلف الثقافات الإنسانية اختلافا كبيرا في مقدار إتاحتها الفرص، فيما يخص الاقتراب من المرأة. وما من شك أن إتاحة فرص الاقتراب من المرأة في كل مراحل الحياة ووجود الفرص للتعاطي معها بشكل طبيعي يوفر فرصا أفضل للنمو الطبيعي، ويقلل من الوهم المتطرف المتعلق برمز المرأة. فكثير مما ساد من تعلق بالمرأة كان تعلقاً مَرَضِياً غير معافى. التواصل الطبيعي يقضي على الوسوسة التي تأكل قوى العقل وقوى الروح، وتهدرهما في أحلام اليقظة. وقد اتسمت الثقافة العربية الإسلامية خاصة في نسختها السائدة في جزيرة العرب بالفصل القاسي بين الإناث والذكور. وربما يكون هذا الفصل القاسي هو السبب وراء بروز النزعة العذرية في الشعر العربي من جهة، والنزعة الحسية من الجهة الأخرى. ولكن هل سلم المتصوفة من النزعة الحسية؟ لا!! ولا كرامة! فالصوفية لم يستخدموا المرأة في مجال التشبيب بالأسماء الأنثوية

مثل هند وليلي وزينب وغيرها من الأسماء التي تكررت في الشعر الصوفي، مشببين بالذات الإلهية في فضاء المعاني وحده. فلا معنى بلا تجسيد، على الإطلاق. فالمعنى والمبنى مرتبطان ارتباطا وثيقا. هما طرفان لشيء واحد، لا يقوم أي طرف منهما من دون الآخر. يقول ابن الفارض:

ولُطْفُ الأواني في الحقيقة تابعٌ

للطف المعاني، والمعاني به تنمو

إذن لا غرابةَ أن لمس الشعر الصوفي باب الحس فوصف الجمال الجسماني للمعشوقة. ولذلك، فإن ميل العذريين المتعالي على الحس ميل فيه طفولة. فالحس مقصود لذاته أيضا، وإن أقيمت "التقية" دونه في كثير من الأحيان! فالإناء، وهو الشكل، يرتفع ويلطف بارتفاع قامة المعنى. والمعنى لا يقوم بغير تجسيد. ولو كان ذلك ممكنا لما خلق الله العالم أصلا. فلا بد للفكرة من أن تجمد ويصبح لها قوام. ومن نماذج التعبير الحسي هذا النص للشيخ الأكبر محي الدين ابن عربي. فهو نص يعبر عن تأثير الحس البالغ، على الذات الشاعرة:

أفيقُوا علينا فإنّا رُزِئنا

بُعَيْد السّحَيْر قُبيْلَ الشّرُوقِ

ببيضاءَ غيداءَ بَهتانة

تُضَوَّعُ نَشرًا كمسك فَتيق

تمايَلُ سَكرَى كمثل الغُصونِ

ثَنَتها الرياحُ كمثل الشّقيقِ

بردف مَهول كدعص النّقا

ترجرجَ مثلَ سنام الفَنيق

فما لامني في هواها عَذُولٌ

ولا لامني في هواها صديقي

و لو لامني في هواها عذولٌ

لكان جَوابي إليه شَهيقي

فشوقي رِكابي وحُزني لِباسي

ووَجدي صَبوحي ودَمعي غَبُوقي[8]

ومهما تأول المتأولون أبيات الشيخ الأكبر وحملوها بالكلية في وجهة أفق الروح، فإن تأثيرها الغزلي الحسي في نفس قارئها يظل قائما، وبشدة. ولقد أزعم أن المتصوفة تأرجحوا بين فضائي الحس والمعنى كثيرا. فالإنسان لا يقيم باستمرار في أودية الروح وإنما يغشاها غشيانا وهو يتأرجح تأرجحه السرمدي على أرجوحة البعد والقرب، التي تلمس في تأرجحها جانب فضائي النورانية والظلمانية. وبناء عليه، فالمتصوف يتأرجح في مستويات التعبير بين كونه متصوفا وكونه أديبا شاعرا وفنانا. فحالات الطهر الروحي إنما هي أحوال وليست مقامات. غير أن الارتياد المتكرر للحال يحوله إلى مقام. فحين يحط المتصوف قدميه في وادي الروح يصيح فيه منادي القدس: (يا آل يثرب، لا مقام لكم، فارجعوا). إذ لا بد من عودة عقب كل معراج. ولذلك فإنني أزعم أن المتصوفة قد اتخذوا من الرمز في بعض الأحيان، «تقية» بها كسبوا للفن براحا في التعبير لم تكن أصول الشرع وسدانته لتسمحان به، لولا هذه «التقية». ومعلوم أن هناك «طبقية» في فضاء المعرفة الصوفي. حتى أن بعضهم وصف ابن عربي بـ «أرستقراطي العرفان». وقد قسم المتصوفة الناس إلى "عامة"، و"خاصة"، و"خاصةَ خاصة". وهم قد استخدموا «التقية» مع العامة، وسيظلون يستخدمونها، لأن القاعدة البشرية تستجد كل يوم. فكلما تخرجت دفعات من الناس في مدرسة الروح، دخلت مدرسة الروح دفعات جديدة لا أشرعة لها ولا مجاديف ترتاد بها أعالي بحار المعارف العميقة، أو أجنحة مكتملة النمو بها تحلق في سماوات الروح، ثم تهبط بها بسلام على أراضين الحس المرتبط عضويا بأقانيم الروح.

سبق المتصوفة إلى التنبيه إلى تخير الحيز المناسب والزمن المناسب للجهر بالأسرار، الصوفي السماوي الأكبر المسيح عيسى بن مريم. فهو قد أوصى

تلاميذه قائلا: (لا تنثروا درركم أمام الخنازير). وهي نفس العبارة التي استخدمها المتصوفة حين قالوا: (ليس كل ما يُعرف يُقال). الشاهد، أن القسمة بين ما يفرضه قيد الواقع وما تتطلع إلى ملامسته جذوة الفكر الحر وما تتشهاه روح الفن الطليقة، إذن، قسمة مستمرة. وهي قسمة تشمل المتصوفة كما تشمل سائر الأدباء والكتاب. والأمل، كل الأمل، أن تنمو المعارف بشكل عام، فتنمو على أثرها الأواني وينفتح الباب للمعارف لتقفز قفزة جديدة، في أفق جديد كل الجدة، وهكذا دواليك. لابد من أن يقل الاعتراض والإنكار على العارفين ممن هم دونهم درجةً في المعرفة. يعين عدم الإنكار على العارفين والمرهفين أولئك العارفين والمرهفين على أن يحيوا حياة طبيعية، وأن يتواصلوا في التفاعل مع محيطهم بشكل طبيعي. فقد ظل المرهفون مقيدين عبر تاريخ الثقافة العربية الإسلامية إلا قليلا. والقليل الذي خرج، فإنه إنما خرج تحت غطاء تُقيَّات كثيرات وتحت ظل مخاطر عظيمة. فمع اتخاذ التقيات تسبب خروج معارف الخاصة إلى موائد العامة في متاعب جمة لأصحاب البصائر والأبصار، وصلت بهم إلى حد القتل. ومن لم يُقتل منهم حسيا تم قتله معنويا. وهذا الكتاب حول «مهارب المبدعين» إنما هو محاولة لإجلاء ما يتعرض له المرهفون ممن هم دون أفق التصوف، من ضغوط تدفع بهم إلى تيه المهارب. أنجزت الحضارة الغربية طرفا في تشكيل الفضاء الحر المرتقب، وذلك بممارسة الديمقراطية والتعليم والترشيد والتدريب المنصب على ضرورة اعتبار الرأي الآخر واحتماله وحمله على المظان الحسنة، حتى يتضح صوابه من غيره. ولقد ركز شيوخ المتصوفة على تدريب أتباعهم على الابتعاد عن الإنكار. فالإنكار عندهم يقفل باب الزيادة. والذي ينكر على غيره، ليس سوى دعي يظن أنه امتلك كل المعرفة وكل الموازين، التي تخوله إصدار الأحكام على غيره. يقول النابلسي:

ولا تجهر بجهلك في كلامي

ودعه لمن يُوّحِّدُ يا مُثَنِّي

فبالتوحيد يُعرفُ كلُّ شيءٍ

ويُجهل كلُّ شيءٍ بالتثني

ولا تعجل على ما لست تدري

فإنك سوف تدري بالتأني

امتلاك كل المعرفة، وكل الموازين أمر لم يتفق لأحد من العالمين، لا! ولا حتى للأنبياء! وهذا ما من أجله كان خطاب السماء للنبي الكريم بالقول الكريم: (فذكر إنما أنت مذكر، لست عليهم بمسيطر). والقول الكريم: (وقل رب زدني علما). وهو ما من أجله قال النبي الكريم: (أعلمُ عَالم بجانبِ اللّهِ أحمقُ من بعير!). وقوله أيضا: (إن الله أجل وأخطر من أن يحيطَ بما عنده أحد).

هذا المسح الموجز لحالة «الأنثى الغائبة» في المجتمعات العربية الاسلامية النامية إنما قصدت به التمهيد لمناقشة حالة الهرب التي اعتورت حياة كثير من النخب في هذه المجتمعات، خاصة وسط المبدعين من مفكرين وشعراء وفنانين. فنحن في هذه المجتمعات التي تتجاذبها مختلف القوى إنما نقف اليوم في مفترق الطرق، فيما يتعلق بمشوار التحرير. وأمامنا، إن نحن وعينا مأزقنا حقيقة، وقبلنا من ثم فكرة الخروج من مكبلات ثقافتنا، واحدة من خطتين: إما أن نقتفي آثار التجربة الغربية الحداثية في مشوار تحريرها الذي يرى كثير من الغربيين أنفسهم أنه قد وصل إلى طريق مسدود، وإما أن نجترح طريقنا الخاص بنا. أعني، طريقنا الذي يفيد من التجربة الغربية فلا يتعالى عليها بـ «دوغما» الخطاب الديني الطهراني الموروث من سوالف الحقب، وبسائر صور العصاب التي أورثتنا إياها حالة الكبت الطويلة. علينا أن نتنبه إلى مخاطر الانزلاق في مطب التجربة الغربية وهي مخاطر جمة. ومن مخاطر اتباع النموذج الغربي للتحرير، والسقوط، من ثم، في مطب تفريغ شحنة الكبت وشحنة الإعلاء sublimation اللتان تراكمتا عبر الحقب، بعجلة، وبغير وعي عميق بالمشكلة، خاصة في أوساط العامة منا. فالانزلاق في مثل هذا المنزلق يحول أحلام التحرير العزيزة السامية إلى تسطيح وابتذال، وإلى كابوس

كوكبي مخيف، تتحكم في مسرحه أذرع الرأسمال القابضة التي لا تعرف طريقا إلى الربح غير طريق مخاطبة الغرائز الدنيا. وسيطرة الرأسمال لا تتيح أي منفذ لروح الإنسان التواقة إلى التحرير والأنسنة والرفعة لتنفذ منه. فارتفاع الروحانية وسط الناس يعني بالضرورة فقدان الرأسمالية ما تراهن عليه وهي تبيع الناس الأوهام، بأكثر مما تبيعهم البضاعة الحقيقية التي تحتاجها الحياة المقتصدة الهادئة الموزونة.

قاد غياب الأنثى وقلة فرص التواصل الطبيعي معها في المجتمعات العربية الاسلامية إلى نشوء حالة من التعلق المَرَضِي بها. والتعلق المَرَضي بالأنثى مهدرٌ لطاقات الأفراد ومبددٌ لملكاتهم. فالمجتمعات الكابتة مجتمعات منفصمة ومنقسمة بين عالمين: أحدهما ظاهر معلن، والآخر مغطى مسكوت عنه. في مثل هذه الأوضاع يتحول الكبت إلى عصاب، وتتحول الطاقات الخلاقة إلى مجرد وساوس وهلوسة وأحلام يقظة لا تنتهي. فالمجتمعات المكبوتة مجتمعات غير منتجة، لأن طاقاتها تتسرب في جيوب جانبية، تصبح فيها الأنشطة الهامشية التافهة خصما مستمرا على قوة العمود الفقري الساند للفعل الإنساني الذي يستهدف الرفعة الكلية للمجتمع.

بين السطح والسرداب:

في تتبعي لظاهرة الهرب، عبر قراءاتي للإنتاج الأدبي لأجيال الرواد، لاحظت أن نزعة الهرب قد تفشت أكثر وسط ذوي القدرات العالية ممن تميزوا في مجالات الإبداع الفكري والأدبي، في حين قلَّت وسط غيرهم. فلربما يكون الهاربون كثرٌ، غير أنهم لم يتركوا لنا من الآثار ما يمكن أن نستدل به على هربهم. ويمكن القول أيضاً إن هناك أنماطا أخرى من الهرب لا ترتبط بالذائقة الجمالية ولا بالترميز الأدبي، ولا صلة لها بسائر هموم الإنتاج الفكري والأدبي والفني وسائر ضروب النشاط الخلاق. فهناك نمط آخر من الهرب ربما ساد وسط متوسطي المواهب، ومن هم دونهم من منذوري الحظ من الموهبة. قلت في التوطئة إن المرهفين والمبدعين قد عبروا عن نزعة الهرب

في وجهات مختلفة: كالبحث عن الأنثى الضائعة، التي لاحت لهم أطيافها في أفق المرأة الأجنبية. كما عبروا عن ذلك أيضاً بالتعلق بالمناخات الأجنبية وباللجوء إلى متنفس البادية والريف،حيث الجمال غير المحبوس في الخدور. وقد أتاح ذلك الجمال المتروك على سجيته للهاربين مصدراً للوحي وللإلهام وأتاح، من ثم، فرصاً ثرة لاقتناص سوانح الشحنات الانفعالية ثم التعبير عنها نثراً وشعراً. أما متوسطو المواهب ومن هم دونهم موهبة، فقد مارسوا هرباً أيضاً، ولكن في أفق مختلف. عبر هؤلاء عن ضيقهم بحنبلية منظومة القيم الاجتماعية السائدة وسيطرة العقل الجمعي وعن فتونهم بموائد الحداثة بطريقة مغايرة. آثر هذا النفر من طلائع المتعلمين العيش في المدينة، ولم يبحثوا عن الأنثى المفقودة إلا بحثا لحظياً. كما أنهم لم يروا في الريف ما يستوجب الالتفات إليه. خلق هؤلاء لأنفسهم جيوبا منعزلة داخل مدن الوسط النيلي لا تطالها عين الرقيب الاجتماعي. انتهج هذا النفر نهج تدليل الذات وإمتاعها: بالخمر، وبالمنادمة والأسمار وبمجالس الميسر، وبالسفر كل حين وآخر خارج الحدود بحثاً عن المتعة العابرة في شتى صورها. وما يميز هرب هؤلاء عن هرب أولئك هو أن بحثهم عن المتعة كان بحثاً بلا ارتباطات عميقة بعالمي الفن والأدب. أي أن هربهم كان هرباً لا تلفه هموم مؤرقة تتعلق بالأسئلة الوجودية الكبرى أو بهاجس الإنتاج الأدبي والفني، أو بانبجاسات الذائقة الجمالية. ولربما لم يكن يعنيهم من الفن سوى الاستماع إلى الغناء الذي كان يضفي على مجالس الخمر والسمر وربما المجون لديهم بعداً إضافياً.

تمكنت أغلبية طبقة الأفندية، بطريقة أو بأخرى، من القيام بما يمكنها من التصالح مع المحيط الخانق الذي ضمها عبر العقود الست أو السبع الأولى من القرن العشرين. والسبب وراء قدرة أغلبيتهم على التصالح هو أن تلك الأغلبية قد كانت قليلة النصيب من نزعة التمرد. وأغلب الظن عندي أنهم كانوا يرون أنه طالما ظل في مقدورهم خلق جيوب خاصة بهم لا تطالها عين الرقيب الاجتماعي أو الرقيب الحكومي، فإنه لا حاجة بهم إلى الدخول في

صدام مع سلطات القائم. وهؤلاء يمكن تصنيفهم في فئة من لا يحبون تنكب الأخطار. فهم فقط مهمومون بتحصيل المتعة والاغتراف من موائدها، ولكن بشرط السلامة من مخاطر المواجهة لقوى المستقر السائد.

خلقت هذه الفئة لنفسها جيوبا جانبية منعزلة تضمن لها المتعة، ولا تعرضها لغوائل أخطار مواجهة السائد وزحزحته. وهذا الصنف لم يكن معنياً بالتغيير أو بتوسيع ماعون الحريات، أو بالتأكيد على ضرورة الحريات الشخصية واحترام الخيارات الشخصية التي لا تتعارض مع حريات الآخرين. لقد كانوا فقط معنيين بإشباع لحظتهم بصنوف المتع. فهم حين يكونون في عالم «السطح والواجهة» يمارسون سياسة حني الرؤوس لمنظومة القيم المتحكمة فيه، بل ويزايدون بإظهار الغيرة عليها وربما إبداء الاستعداد للدفاع عنها. وما أن تنقضي المهرجانات الموسمية أو اللحظية للمنافحة الكاذبة عن عالم «السطح والواجهة» ينزل هؤلاء المنافحون الكاذبون إلى السراديب ليفعلوا في ظلماتها ما يحلو لهم. عاش هؤلاء في عالمين متباينين يلبسون لكل عالم لبوسه. ولقد رسم نجيب محفوظ صورة بالغة الدقة لهذه الفئة التي تعيش بشخصيتين في إطار منظومة القيم الاجتماعية التي تتحكم في المجتمعات العربسلامية مما صاغه الفقه ورسخته تمددات الحقبة العثمانية. نجح نجيب محفوظ في رسم حالة الانشطار بين عالم «السطح والواجهة» وبين العالم «التحتي» المدسوس بشكل يمتاز بالفرادة. ففي العالم «التحتي» تظهر الشخصية الحقيقية بكل اهتماماتها وصنوف شغفها التي يتم التنكر لها في عالم «السطح والواجهة». جسد نجيب محفوظ حالة القسمة هذه في رسمه الحاذق لشخصية «سي السيد»، أو «أحمد عبد الجواد»، أبرز شخصيات روايته المعروفة بـ «الثلاثية». فأحمد عبد الجواد في عالم «السطح والواجهة» شخصية محافظة، كريسماتية تضبط حريمها بيدٍ من حديد. أما في العالم «التحتي»، فأحمد عبد الجواد منادمٌ طروبٌ ينقرش الطار ويتمايل على الأنغام، ويذوب على مرأى تثنيات وإيماءات جسد الراقصة «العالمة»!

لا يخلو مجتمع من المجتمعات من وجود هذين العالمين المتقابلين: عالم «السطح والواجهة» الذي يخلقه انشطار القيم المتحكمة في المجتمع والدولة، وترسخه متشكلات المتوارث المحروسة بأمضى أسلحة الحماية، ثم «عالم السراديب»، حيث يعيش الأفراد بذواتهم الحقيقية ويعبرون فيه عن أنفسهم بلا خوف أو حسابات. فـ «عالم الواجهة» عالم تتملقه الأغلبية وتهلل لقيمه وتطبل لها وتزمر، وتقول إنها سوف تذود عنها ضد غوائل التشكيك والنقد. والشقة بين العالمين تتضاءل كلما زاد القدر الذي يتمتع به الإطار الاجتماعي المعين من الديمقراطية ومن كفالة الحريات الشخصية. فكلما كانت البيئة الاجتماعية بيئةً ديمقراطية تضمن الحريات الشخصية وتضمن حق التعبير عن الرأي وعن المعتقد، وتثمن التنوع ويقل فيها الضيق بالتعبير عن الرأي المختلف ونمط السلوك المختلف، كلما ضاقت الشقة فيها بين عالم «السطح والواجهة» وبين «عالم السراديب». يفتح مناخ حرية الضمير بابا واسعا للعلل لكي تبرأ. أما حين يكون نظام الدولة نظاما متسلطا يعتمد خطابا طهرانياً ويضيق على الحريات الشخصية وعلى التعبير الحر عن الذوات، وكلما كان المجتمع مهووساً بالتضييق على الأفراد مغرماً بتتبع عوراتهم وعثراتهم، كلما تباعدت الشقة بين العالمين، وأصبحا على طرفي نقيض، وقويت، من ثم، حالة الانشطار بين السر والعلن وتعمقت حدتها، وتعطل من ثم سير المجتمع نحو تحقيق حالة الصحة والعافية النفسية المنشودة. ولابد من القول هنا، إن كثيراً من الأمراض تلبس لبوس الدين وما هي من الدين في شيء. فالدين قد أمر بالستر وأمر بعدم تتبع العورات. وهو بهذا المعنى إنما أتاح للأفراد حرية الضمير فيتولون أمر إصلاح أنفسهم بأنفسهم بتنمية القناعة بالفضيلة في ذواتهم حباً فيها، ويقينا بنفعها لهم، وليس خوفاً من القوى الخارجية التي تنصب أنفسها «مفتشة» للضمائر.

عالم «السطح والواجهة» عالم بلا جمهور حقيقي. ودعنا نقول عالم بلا مؤمنين حقيقيين باستثناء قلّةٍ قليلة. وحتى هذه القلة القليلة نجدها موبوءة

بالمنافقين. وما أكثر ما تم ضبط قساوسة ورجال دين وغيرهم من المروجين للخطاب الطهراني وهم متورطين في علاقات جنسية مع النساء، رغم ما يتطلبه المنصب الديني من القس من التبتل التام. وما أكثر ما جرى اتهام قساوسة بالتحرش الجنسي بقاصرين من الذكور. وذكري للقساوسة هنا لم يُقصد به التعريض برجال الدين المسيحي وحدهم دون غيرهم، وإنما تم اختياري للقساوسة المسيحيين فقط لضرب المثل. والسبب في اختيارهم لضرب المثل هو أن كثيرا من رجال الدين المسيحي إنما يعيشون في مجتمعات تحكمها نظم ديمقراطية. ولذلك فإن فضائحهم تظهر على السطح. فمجتمعاتهم مجتمعات ديمقراطية تناقش عللها في العلن. والصحافة هناك صحافة حرة لا يتدخل القانون في شؤونها إلا حين تخرج عن جادة الصواب وتقذف الناس بغير حق. أما بخلاف ذلك، فللصحافة مطلق الحرية في إثارة القضايا على اختلاف أنواعها. ولكم اضطرت الكنيسة الكاثوليكية أن تدفع تسويات مالية بالغة الضخامة لتحمي قساوستها، ومن ثم، سمعتها من التلطيخ في ردهات المحاكم.

ورد في النشرة الأسبوعية المسماة،Reporter National Catholic «المُخْبِر الكاثوليكي القومي» أن عدد حالات المعاكسات والمحاولات الجنسية التي قام بها قساوسة كاثوليك مع قاصرين من الذكور، تقدر بـ ١٣٥ حالة، وذلك في الفترة ما بين عامي ١٩٨٣م و١٩٨٦م.٩٠ ومعلوم أن ما يتم التبليغ عنه في حوادث التحرش الجنسي أقل بكثير، مقارنه بما لا يتم التبليغ عنه. وتقول شبكة «سي إن إن» الاخبارية إنها تمكنت من الاطلاع على استبيان أعدته الكنيسة الكاثولويكية ظهر فيه أن ٤٤٥٠ من رجال الدين الكاثوليك البالغ عددهم ١١١٠٠٠، من الذين خدموا في الفترة ما بين ١٩٥٠ و ٢٠٠٢، قد تم اتهامهم بنوع من أنواع التحرش الجنسي بالأطفال. وتمثل الفئة التي جرى اتهامها بالتحرش الجنسي من مجموع رجال الدين الذين خدموا الكنيسة في تلك الفترة المحددة بحوالي ٤٪ من المجموع الكلي. وقد نتجت من تلك

التحرشات حوالي ١١٠٠ دعوى قضائية تم رفعها ضد الكنيسة الكاثوليكية من قبل أسر أولئك الأطفال.

العيش بشخصيتين وسط رجال الدين ليس حصرا على الدين المسيحي أو الطائفة الكاثوليكية. فهو أمر ينطبق على سائر نظم الدين المؤسسي الكتابي منها وغير الكتابي. وكل الاختلاف إنما يكون في مدى ارتفاق الوسط المعين بآلية الديمقراطية التي تتيح الكشف عن عورات الثقافة وعلل النفاق الاجتماعي التي تسود في تلك الثقافات. ففي مجتمعاتنا الإسلامية عادة ما تكون الأمور مغطاة، ويصعب من ثم، الكشف عنها. ولذلك يصعب الاعتماد عليها للاستشهاد بها. فنحن لا نجري استبيانات ولا نقوم بأبحاث علمية للتحقق من الظواهر. ومن يقومون بذلك منا غالبا ما يجدون من المعاكسات والعراقيل ما يثبط هممهم. فالغربيون عرفوا مشاكلهم بآلية البحث العلمي واعترفوا بها وأخذوا في مواجهتها. أما نحن، فلا نزال غارقين في الإنكار، وفي إدعاء الطهر والنقاء وفي مزاعم التفوق الأخلاقي على كافة قاطني الكوكب! ولا أشك لحظة أن المجتمعات التي تناقش عللها في الهواء الطلق لأقرب إلى أن تهتدي إلى سبل الرشاد، وأقرب إلى أن يصل أفرادها إلى الرشد والاستقامة والعيش الإنساني النظيف المعافى، من تلك التي تخفي عللها وتمارس حالة إنكارٍ مستدامة.

كما سبقت الإشارة، فإن عالم السطح والواجهة عالم بلا جمهور حقيقي. فهو عالم أقرب ما يكون إلى عالم وهمي. وأول من يخون ضوابطه غير العملية إنما هم حراسه أنفسهم! ويمثل «عالم السطح والواجهة» المستودع الذي يغذي حالة النكران الفاشية وسط المجتمعات المنقسمة على نفسها. ففي ظل الثقافة القابضة وفي ظل حالة الانصياع للأصوات الخارجية أكثر من الانصياع للصوت الداخلي يغترب الأفراد عن ذواتهم الحقيقية. فحين تنغلق في وجوه الأفراد أبواب حرية القرار ويصبحون مستلبين لقوى تقع خارج ذواتهم بالكلية يقومون بالهرب إلى السراديب. وهم إنما يفعلون ذلك لكي يعيدوا

التوازن إلى هذا الوضع المختل. ولكن عيش السراديب والتمرغ في أوحاله غالبا ما يكون نتيجةً لعجز في القدرة على مواجهة القيم السائدة في عالم «السطح والواجهة». أعني مواجهتها عن طريق نقدها وتعريتها وفضح زيفها وردها إلى جذورها وفهم مسبباتها، ومن ثم مواجهتها، وإبراء عللها في الضوء والهواء الطلق. ولذلك تنتج من حالة العيش في وحل السراديب وظلماتها ومن التعلق الكاذب بقيم «السطح والواجهة» حالةٌ مؤلمةٌ من حالات تبكيت الضمير. وتلتمس تلك الحالة علاج نفسها في مزيد من النكران. ومن ثم يحدث المزيد من تعميق حالة الانشطار. وهكذا تصبح حالة الشد أكثر إيلاماً وأكثر فداحةً. وينتج من ذلك كله إهدار مريع للطاقات الحيوية الخلاقة.

هذه الحالة الانشطارية تجسدها أكثر من غيرها، المجتمعات العربية الإسلامية. فالمرأة العربية في كثير من الأقطار العربية والإسلامية لا تزال تعيش معزولة عن عالم الرجال. فهي معزولة في مدرج الجامعة ومعزولة في المطاعم العامة كما في المملكة العربية السعودية، وكما في بعض الجيوب المماثلة في دول الخليج. ولا تمثل المملكة العربية السعودية وبعض دول الخليج الأخرى سوى التجسيد الأعلى لحالة التمييز ضد النساء، والإبقاء على حالة القهر والكبت المفروضة عليهن، والتي ظلت تراوح مكانها منذ سالف الحقب. أما بقية الدول العربسلامية الأخرى فتمارس بلا استثناء صنفاً أو آخر من صنوف قهر النساء وهضم حقوقهن وإهدار كرامتهن الإنسانية.

من أمثلة عزل النساء وحفظهن في جيوب وأضابير خاصة بهن وجود مائدتين في البيت الواحد: مائدة للرجال وأخرى في الغرف الخلفية للنساء. وحتى حين تكون الأسرة بمفردها ومن غير أغراب يظل ذلك العزل قائماً لدى كثيرٍ من الأسر. أما في حالات السفر فالفرد الذكر يسافر بمفرده، في حين لا تسافر الأنثى إلا في صحبة ذي محرم من الأقارب. وذي المحرم من الأقارب هو من لا يجوز للمرأة شرعاً التزوج منهً. هذا الوضع يقول، وبالصوت العالي، إن المرأة ليست مؤتمنةً على نفسها، ولا على عرضها، ولا يرجى منها أن تصبح مؤتمنةً

على ذلك في يوم من الأيام مهما تعلمت ومهما حصلت من الخبرة والتجربة. فصونها لدى مؤيدي مثل هذا الوضع لا يمكن أن يأتي من داخلها، وإنما يجب أن يتم فرضه عليها من خارجها. باختصار شديد تتم تنشئة الأطفال الإناث على مراعاة كل تلك الخطوط الحمراء فتتعمق القسمة فيهن منذ الصغر. وهكذا يُنَشِّئُ مجتمعنا العربي الإسلامي الطفلة الأنثى على مهارات التحايل على القيود منذ نعومة أظفارها. وحين تكبر تصبح شخصين اثنين يلبسان لكل حالة لبوسها. ولا يملك الرجل إلا أن يلحق بها في ركب التحايل هذا. فحياة الرجل لا تستقيم إن لم تستقم حياة الأنثى. وهكذا ينشأ بينهما «تحالفٌ للهاربين»، به يستمر مسلسل الهرب وتتنوع شكوله ودروبه ومساربه. وهكذا تتعمق وتتسع الهوة الفاصلة بين عالم "السطح" و"عالم السرداب".

في المجتمعات العربية الإسلامية المحافظة، تتحول المرأة إلى كائن آخر لحظة أن يستقر بها المقام في كرسي الطائرة المغادرة لأجواء بلادها. وحين تعود الطائرة من بلاد الحرية، أياً كانت، وتدخل أجواء بلاد القمع والكبت والسيطرة الذكورية المطلقة، أياً كانت، تدخل المرأة حمام الطائرة وتعود سيرتها الأولى منقبة طائعةً، مستسلمةً، مهيضةَ الجناح. والرجل نفسه لا يسلم هو الآخر من مثل هذه المفارقة المتمثلة في العيش وفقا لحالتين تعملان بالتبادل: فهو في «عالم السطح والواجهة» يحرص على أن يُرى بوصفه رب الأسرة المحافظ، ورجل المجتمع الحفيظ على القيم، وعلى العرض، وعلى حريمه، وربما يكون ذا لحية طويلة، وثفنة سوداء على جبهته، ومسبحة لا تنفك «تطرقع» بين أصابعه. غير أنه يصبح شخصاً آخر حين يكون بعيداً عن ذلك المناخ «المفبرك»، الذي يحفظ فيه كل شخص دوره المعد له مسبقاً. هذا النوع من الرجال يعيش في مدينته المحافظة ويتمظهر بكل ما هو متوقع منه في ذلك الإطار. ولكنه في غمرة كل ذلك التمظهر الكاذب لا ينسى أن تكون له شقته الخاصة، أو مزرعته الخاصة التي يلتقي فيها بعشيقته السافرة أو عشيقاته السافرات. أو أن يكون له منتجعه الخاص في فنادق الدول الأخرى

من فئة الخمس نجوم. فهو الآخر مظلومٌ من مظاليم الثقافة الكابتة القامعة يبحث عن المرأة الند الجرئية، التي تعبر عن نفسها بحرية، وتعرف كيف تلمس وتشبع سائر تشهيات محبها. فالبحث على الدوام يجري في وجهة تلك المرأة الثانية التي لم تتأثر بثقافة الحريم والتي يمكن أن تمثل الند والصديق والنديم، في منظومة ليس فيه طرف أعلى وآخر أدني. فرغم تظاهر ذلك الرجل المتلفع بثياب شرقيته الزائفة، برباطة الجأش والحزم وفرض كل القيود على نسائه، من زوجة، أو أخت، أو ابنة، إلخ، فإنه في الداخل رجلٌ مسكينٌ منهارٌ مفعمٌ بالحنين إلى الركوع أمام الأنثى الند المعشوقة، وتقديم القرابين أمام قدميها. فالأنثى التي تندمج في الموسيقى والرقص والخمر وأجواء شلة الأصدقاء، القادرة على السباحة بكفاءة في كل بحار المرح، تظل حلمه وغاية مبتغاه. والطريف أنك تجد من بين أفراد هذه الفئة من لا يجد حرجاً في أن يدعم غلاة المتشددين، ويدافع عن ما يدعون إليه. فلدى هذا النفر، لا بأس من أن يسيطر المتشددون على عالم السطح فهو عالم لا يعينهم في كثير، أو قليل. فإن لهم جيوبهم الخاصة التي لا تطالها قبضة التشدد. بهذا المسلك المزدوج يسلم هؤلاء من فتك المتشددين من ناحية، ومن الناحية الأخرى فإن مصالحهم لا تضار. إذ تبقى عوالمهم الخاصة بهم بعيدة عن قبضة التشدد محفوظة في حرز حريز.

يمكننا أن نقول أيضا، إن عالم «السطح والواجهة» عالم لا يؤمن الكثيرون بمنظومة القيم التي يتم ترويجها باسمه. ولذلك فهو عالمٌ لا يجد قيوميته إلا من كونه يمثل النقيض للعالم التحتي. والإنسان مهما غرق في معاطن الرذيلة – خاصة الإنسان الشرقي – فإن عيناه تظلان عالقتين بدنيا الفضائل. وهذه ميزة لم نعرف إلى الآن كيف نستثمرها لخلق حالة إنسانية أفضل. فمثل هذه الحالة من يقظة الضمير، على ما يحيط بها من علل، إنما تمثل في تقديري أس الرجاء في أن يقود الروح الموروث في الإنسان الشرقي مسار الحضارة الإنسانية في الحقبة التاريخية المقبلة. فكفة الميزان أصبحت الآن تميل صوب

الشرق. والشرق المعني هنا إنما هو الشرق «الروحاني» الصوفي الإنساني المدرك المنفتح، وليس الشرق «الفقهي»، القابض الكابت غير العالم بزيف طهرانيته المظهرية.

يمثل «عالم الواجهة والسطح» القشة الطافية على وجه الماء التي يتعلق بها الموشك على الغرق في سراديب العوالم التحتية. يتعلق اليائس الموشك على الغرق بتلك القشة الطافية فوق وجه الماء رغم علمه أنها لا تمثل في حقيقة أمرها أكثر من مجرد برقٍ خُلَّبٍ وأملٍ خائبٍ في الخلاص. العالم التحتي عالم لا تطال كل أجحره وخباياه أيدي سدنة عالم الواجهة وزبانيته الغلاظ الشداد. ولو كف مرتادو العالم التحتي عن الهرب إليه والاختباء فيه، وواجهوا عالم الواجهة والسطح، وفضحوا ما علق به من زيف، وجعلوه عالما قابلا للسكنى الدائمة لربما تغيرت الأمور. ولكن عالم الواجهة والسطح، وما يكتنفه من زيف، عالم قاهر تحرسه قوى رهيبة، تملك المال الوفير، والسلطة المطلقة. كما تملك أيضا، حق كتابة القوانين الجائرة التي تحكمه. وتملك أيضاً،إعلاماً وأقلاماً وكلاباً شرسةً مدربةً تعرف كيف تمزق إرباً، إرباً، جسد كل من يجرؤ على فضح ما علق به من زيف ومن ضلال. ولذلك، فإن قلة من المبدعين هي التي تجرؤ على الجهر بأصواتها في مواجهة مثالبه. ولم تخل فئة المبدعين في كل العصور من مخاطرين أشاوس لا يترددون في الجهر بالقول بأن «البغلة في الإبريق». ومقابل هؤلاء المخاطرين هناك الأغلبية التي تشكل جمهور المنصاعين للمتشكل القائم أو من يُسَمَّوْنَ بالانجليزية، conformers. هؤلاء المنصاعون، لا يقوم انصياعهم على الإيمان بما هم منصاعين له بقدر ما يقوم على التمظهر بإتباع ما هو مفروض في الظاهر،ثم عصيانه في الجيوب الخلفية التي لا تطالها عين الرقيب. أو لنقل إن عين الرقيب لا تحفل أصلاً بالبحث عن من فيها رغم علمها بوجودهم فيها. فعين الرقيب كثيراً ما لا تحفل بما يجري في الجيوب ما دام الأمن مستتب في «عالم السطح والواجهة». وحتى حين تقوم عين الرقيب بالبحث فهي تبحث في الجيوب التي تضم

المعارضين السياسيين والمستضعفين، وليس في الجيوب التي تخص الأقوياء. فقد ظل الأقوياء بمبعدة عن يد القانون عبر حقب التاريخ المختلفة.

يرى الأستاذ محمود محمد طه أن الأفراد ثلاثة: فرد لا يفكر، ولا يقول، ولا يعمل، لأنه يخاف من مسئولية فكره وقوله وعمله، وهذا هو العبد. وفرد يحب أن يفكر وأن يقول وأن يعمل، ولكنه يحاول أن يهرب تحت الظلام فلا يواجه مسئولية فكره وقوله وعمله، وهذا هو الفوضوي. وفرد يحب أن يفكر وأن يقول وأن يعمل، وهو مستعد دائماً لتحمل مسئولية فكره وقوله وعمله. وهذا هو الفرد الحر[١٠]. والفرد الذي أشار إليه الأستاذ محمود محمد طه هنا هو الفرد المعافى صحيح البنية النفسية الذي يعيش في بيئة اجتماعية معافاة. فالبيئة التي لا يحكمها قانون دستوري تدفع بالأفراد دفعاً إلى الالتواء. وكما يقول الأستاذ محمود محمد طه أيضا فإن الفرد الكامل إنما هو الابن الشرعي للمجتمع الكامل. ومن يكملون خارج هذا الإطار، أي من يكملون رغم وجود القوانين الجائرة وسيطرة قوى التخلف إنما هم الرواد المبصرون الممدودون، وهؤلاء أندر من الكبريت الأحمر. فالالتواء وسط الأفراد سيظل على الدوام ابناً شرعياً للقوانين الجائرة ولمصادرة حريات الفرد وسلبه فرصة أن يكون ضميره هو الرقيب عليه.

القانون الدستوري، هو القانون الذي لا يأخذ من حرية الفرد إلا القدر الضروري جداً الذي بغير أخذه لا يستقيم أمن الجماعة. وهذا القانون غير موجود الآن. هو غير موجود، لا ولا في أعرق الأنظمة الديمقراطية الغربية القائمة اليوم. فكل التاريخ البشري منذ فجر التاريخ وإلى اليوم قد ظل مُسيطَراً عليه من جانب الأقوياء. ولم ينتصف الضعفاء من الأقوياء إلى اليوم. فالديمقراطية الغربية التي كفلت الحريات السياسية، لم تستطع أن تكفل الحرية الاقتصادية للأفراد. فهي قد أطلقت يد الرأسمال في الناس، فسلبت الأفراد معنى الحرية الحقيقي. بعبارة أخرى، قادت الأفراد إلى الانغماس في النزعة الاستهلاكية وباعدت بينهم وبين ذواتهم الحقيقية، وبينهم وبين

غيرهم من بني البشر ممن يعيشون خارج منظومة الدول الصناعية. وتمثل الدول النامية في مجملها هامش الكوكب الذي لا تزال غالبية البشر تكافح فيه من أجل مجرد لقمة العيش، ومن أجل السكن في حده الأدنى، والدواء، والكساء، في حديهما الأدنيين. زيفت الرأسمالية وعي الإنسان بذاته وزيفت الفن وزيفت الفكر، وحولت كل شيء إلى مجرد سلعة. فالحرية الشخصية في الأفق الغربي الراهن لا تتعدى إطار الأنانية الدنيا الغارقة في تدليل الذات وإمتاعها والغرق في أتون من الصخب والتوهان في كل ما هو مسرف في الفردانية، وفي كل ما هو بعيد عن الإحساس بالآخر. الرأسمالية هي التي حولت المرأة إلى سلعة، وحولت الجمال إلى سلعة، وجعلت الإنسان أسيراً لغرائزه الدنيا. أفرغت هذه الحضارة شحنة الكبت التي أنتجت في ماضي التجربة البشرية الدين بمعناه الروحاني، العميق وأنتجت الفلسفة وأنتجت الفن ودفعت بالبنى الفوقية صوب آفاق السمو، والمعاني الرفيعة. الحضارة الراهنة متمثلة في التصور الرأسمالي السائد، قد أخذت تضع الإنسان على طريق الانحدار. فعن طريق فض الكبت غير المرشد ارتدت الرأسمالية بالبشرية إلى حالة قديمة سبقت نشوء الكبت، وكأننا يا بدر لا رحنا ولا جئنا. ولا يمثل الواقع السياسي العربي الإسلامي الراهن سوى صورة هي أكثر سوءاً لما عليه الحال في الفضاء الرأسمالي الغربي.

التركية واستتباع التصوف والفقه:

هناك كثير من الشواهد الدالة على أن قوام الحياة الفكرية والسياسية والاجتماعية في سودان النيل الأوسط والشمالي قد تعرض للتغيير المؤسسي الممنهج، وذلك منذ دخول الأتراك إلى السودان قبل ما يقارب القرنين. يقول المؤرخ، محمد إبراهيم أبو سليم، إن المُعَلِّم الديني السناري كان يقوم بدوره تطوعا لخدمة الدين طلبا للثواب. فقد كان المجتمع هو الذي يقوم بالإنفاق على المعلمين والطلاب في المدارس السنارية التي يغلب عليها تدريس الدين. ويقول أبو سليم، إن علاقة معلمي الفقه هؤلاء بالمتصوفة لم تخل من شد

وجذب وقبول ورفض. ولكن عند منتصف عهد سلطنة الفونج أصبح موقف التصوف قويا وضعف موقف العلماء ومدارسهم. وقد ظل مشائخ التصوف مهابين ومحترمين ومسموعي الكلمة لدى حكام الفونج. ويقول أبو سليم أيضاً إن العلماء قد انخرطوا في نهج التصوف وأصبحوا يكتسبون سمات المتصوف السوداني والتصوف السوداني الذي لم يعرف المغالاة١١.

بناء على ما تقدم، يمكن القول أن المؤسسة الدينية السودانية في سلطنة الفونج قد انتقلت بهدوء من الفقه إلى التصوف. ويمكن القول أيضا أن المؤسسة الدينية السنارية قد كانت في مرحلتيها الفقهية والتصوفية مؤسسة شعبية (منظمة مجتمع مدني). فمعلمو الفق، والمتصوفة لم يكونوا يتلقون رواتب، أو دعما لخلاويهم من السلطات، وإنما كانوا يعتمدون على الدعم الشعبي. فالمؤسسة الدينية السنارية إذن لم تكن في حالتيها ذراعا للسلطة القائمة. ولقد حاول أحد سلاطين الفونج تقريب الشيخ إدريس ود الأرباب بمنحه أرضا. ولكن الشيخ إدريس رفض ذلك العرض وقام بتذكير السلطان، في معرض رفضه لعرضه، أن تلك الأرض هي ملك لقبيلة المحس وأنها قد أُخذت منهم غصباً، وهو لذلك لا يريدها. هذه الوضعية التي وضع التصوف نفسه فيها جعلت منه قوة أخلاقية، وقوة سياسية تقوم بدور الرقابة على الحكام. غير أن هذا الوضع الذي كان من الممكن أن يستمر ويتطور في وجهة تصبح بها المؤسسة الدينية سلطةً أخلاقيةً،رقابيةً ملجمةً لتجاوزات الحكام، ما لبث أن انقلب رأساً على عقب بدخول الأتراك إلى السودان. فقد حول الأتراك سلطة رجل الدين المنحازة للجمهور في مواجهة تجاوزات الحكام إلى سلطة مستتبعة للحكام.

ذكر تاج السر عثمان الحاج أن نعوم شقير ذكر أن محمد علي باشا قد ركز منذ بداية الفتح التركي/المصري للسودان على الجانب الديني. فقد كان يرى أن الدعاية الدينية هي خير السبل لكسب عواطف السودانيين. ولذلك فقد حرص على أن يصحب جيش إسماعيل باشا الغازي ثلاثة من نخبة العلماء

هم: القاضي محمد الأسيوطي الحنفي، والسيد أحمد البقلي الشافعي، والشيخ السلاوي المغربي المالكي. ويذكر تاج السر عثمان الحاج أن محمد علي باشا خلع على هؤلاء العلماء خلعا سنية، وأعطى كل واحد منهم كيساً، وأوصاهم على أن يحثوا أهل البلاد على الطاعة، وتجنب الحرب مع الجيش الغازي، بحجة أن هذا الجيش إنما يمثل خليفة المسلمين، الذي هو خليفة لرسول الله١٢. هذه هي النقطة التي تم فيها القضاء على المؤسسة الدينية السودانية الشعبية المستقلة عن السلطات المرتبطة بالضمير الديني وبحاسة العدل الدينية، لتحل محلها مؤسسة ديوانية مستتبعة لسلطان أجنبي ينصب عملها في الأساس في تبرير امبريالية ذلك الحاكم الوافد، واستعماره لبلاد الغير. فمحمد علي باشا قد جاء من أجل الذهب والعبيد لا من أجل نشر الدين والتمكين لقيمه.

ضرب الحكم التركي في السودان ضربة البداية للمؤسسة الدينية المنحازة للنظام السياسي القائم. ونتيجة لزيادة وتيرة الابتعاث إلى الأزهر، نشأت في السودان طبقة القضاة والوعاظ والأئمة، وأصبحت لهم رواتب تدفعها الدولة. وهكذا بدأت سلطة رجل الدين التي كانت في السودان سلطة أخلاقية مستقلة، في الاضمحلال، حتى تحول رجل الدين إلى مجرد موظف يعمل ضمن جهاز الدولة منصاعا لسياساتها عاملا على بث تلك السياسات والدفاع عنها، حاجبا للجمهور عن قضاياه ومعطلا لوعيه بحقوقه. ولم يلبث الحكم التركي أن زحف على المتصوفة أنفسهم وألحقهم بركب رجل الدين المؤسسي. ويذكر تاج السر عثمان الحاج، أيضا، أنه بالإضافة إلى الطريقة الختمية ذات النفوذ الكبير، شجع محمد علي باشا طرقا صوفية أخرى، بأن تتجه إلى السودان، كالطريقة السعدية والطريقة الرحمانية والطريقة الأحمدية البدوية والطريقة البهائية والطريقة الدسوقية. وقد مكن النظام التركي لتلك الطرق ورسخ لنفوذها وسط المواطنين عن طريق منح شيوخها الأراضي الزراعية والسواقي. كما فتح لهم الباب لرواج تجارتهم وتنامي

ثرواتهم، بسبب تحالفهم وتعاونهم معه. قدم الحكم التركي لشيوخ الطرق الصوفية التسهيلات المختلفة كالإعفاء من الضرائب وإقطاع الأراضي. وقد زاد من ثروات تلك البيوت الصوفية تكاثر المريدين حولهم. فقد كان المريدون يقتطعون جعلا من مداخيلهم ومن محاصيلهم الزراعية المختلفة ليدفعونه إلى المركز الصوفي. كما أضحى بعض المواطنين يعملون لتلك المراكز سخرة دون أجر١٣. هكذا فقد التصوف جوهره والتقى بالفقه، وأصبح واحدا من أذرع السلطة، وهو الذي حين نشأ في بداية أمره في القرن الثالث الهجري إنما نشأ هارباً من إغواء السلطة وإفسادها.

أخلص مما تقدم من الشواهد التي تم إيرادها، على أن النقلة التي صحبت مجيء الحكم المصري التركي إلى السودان، قد نقلت الدين ورجاله من موقع المناصر للمستضعفين اللاجم لتجاوزات السلطة، إلى دور المضفي على السلطة شرعيتها، الحاض على طاعتها، المحذر من معارضتها. باختصار شديد، أدخل الحكم التركي المصري في السودان مزاجاً دينياً جديداً مخالفاً للمزاج الذي كان سائداً أغلب فترة حكم الدولة السنارية. وبناء على ما تقدم فإنه يمكن القول أيضاً أن الأتراك قد أقاموا المدينة السودانية الحديثة، بحكم إنشائهم لها، على صورة المدن التركية العثمانية التي تتحكم فيها تعاليم الفقه المغالية، لا قيم التصوف التي كانت منذ أن قدم التصوف إلى السودان، منفتحة على المتشكل الاجتماعي القائم والإرث الحضاري للمجموعات البشرية المختلفة التي عمرت منطقة النيل الأوسط والشمالي في السودان. فالتصوف السوداني كما ذكر أبوسليم لم تُعرف عنه المغالاة، ولم يُعرف عنه التحيز ضد المرأة، ولم يعرف عنه حبس لها، أو حجب.

ريف متحرر ومدينة متزمتة!

أحدثت حواضر الوسط الأجنبية المنشأ والطابع وضعا جديداً في الحياة السودانية. وهو وضع لم تعرفه نساء السودان قبل مجيء الأتراك. فنساء الريف في إقليمي السودان الشمالي والأوسط لم يكنَّ في يوم من الأيام

نساء خدور وأخبية، وإنما نساء عمل، من رعي واحتطاب وكدح في الحقول، وسباحة في النيل للوصول إلى الجزر المتقطعة هنا وهناك في وسطه، سقيا للزرع، وجلبا للعلف، ومشاركة في كل جزئيات صناعة الحياة اليومية. هذه التقاليد النيلية القديمة التي تعكس مقدارا معتبرا من الحرية النسبية للمرأة السودانية تقاليد متجذرة في الحقبة النوبية القديمة وفي الحقبة المسيحية وفي دولة سنار. وقد كانت مجتمعات العصر النوبي في السودان القديم مجتمعات «أمومية» matriarchal، بلغ أن تبوأت فيها النساء كراسي الملك مثلما أدرن البيوت. يقول الدكتور عمر حاج الزاكي إن الملك أسبلتا (٥٩٣-٥٦٨ ق.م)، قد عمد حين جرى تعميده إلى ذكر نسل أمهاته لسبعة أجيال متعاقبة ليؤكد بذلك أحقيته في الفوز بعرش المملكة المروية التي احتدم فيها خلاف حول وراثة العرش.١٤ وللتأكيد أكثر على مكانة المرأة في العهدين الكوشي والمسيحي، يقول الدكتور عمر حاج الزاكي:

ولعلنا نرى في ما عُرف من تعظيم للنساء في العهد المسيحي في السودان وفي بعض موروثات المجتمع السوداني الحديث صدى للتقاليد المروية التي عظمت النساء. وفي العهد المسيحي جاء في قول الملك جورج بن الملك زكريا ملك دنقلا عند زيارته لبغداد في عهد الخليفة العباسي المعتصم (٨٣٣- ٨٤٢ م) عن قومه «إن أمرنا بيد نسائنا». (البلاذري ص ٢٣٨).١٥

السؤال الذي يطرح نفسه هنا: ما الذي جعل حواضر الوسط في السودان حواضر محافظة بل وربما متزمتة في حين بقي الريف أقل تزمتا؟ فالمنطقي والمنسجم في مثل هذا الوضع أن يكون العكس هو الصحيح. أي أن يكون الريف متزمتا والحواضر منفتحة. فلو سلمنا بتلازم ظاهرة المدينة فيما نفهمه عنها من ارتباطات بكثرة المعارف وباتساع الأفق يضاف إلى ذلك أنماط الإنتاج - التي يرى الماركسيون أنها تسهم بشكل رئيس في تشكيل البنى الفوقية عادة - ثم الاختلاط بالأجناس والثقافات الأخرى، فكيف إذن صارت المدينة السودانية محافظة بل ومتزمته، وظل الريف وهو مظنة التشدد، وربما

الخرافة، أكثر سماحة وأكثر اعترافا بالحياة الطبيعية، وأكثر فسحا للمرأة في ممارسة الأنشطة وفي الحركة. خاصة، وأن الريف الذي أتحدث عنه ليس الريف الإفريقي الأصيل الذي ظل محافظا على منظومة ثقافته القديمة وإنما الريف السوداني المستعرب في الشمال والوسط. وقد كنت أسمع من أبي الذي وُلد في عام انهيار الدولة المهدية، (١٨٩٨) وعاش صباه في بدايات القرن العشرين قصصا وصورا مختلفة عن ريف منطقة ود الترابي التي لا تبعد أكثر من خمسين ميلا جنوب الخرطوم. تشير القصص التي كان يقصها والصور التي يصورها أن ريف منطقة ودالترابي المجاور لحواضر الوسط لم يكن يختلف كثيرا عن البادية السودانية الغربية فيما يخص وضع المرأة، واتاحة الفرصة لها في حرية الحركة وفي التزي بأزياء معتدلة. ذكر أبي أن الصبيان كانوا يلعبون مع الصبيات في الأمسيات في باحات الحي وهن يلبسن «الرحط» فقط. والرحط كما هو معروف غطاء لمنطقة الوسط من الجسم مكون من سيور جلدية تتدلى من حزام يلتف على الخاصرة. ويشبه الرحط في شكله العام التنورة الحديثة القصيرة. فهو يغطي أعلى الفخذين ولا تصل سيوره المتدلية إلى الركبة.

في الأوضاع الطبيعية تنشأ المدينة عادة كتتويج طبيعي للريف المحيط بها، ولكنها تتقدم على الريف المحيط بها من حيث مقدار الانفتاح. الشاهد، أن هناك حلقة مفقودة فيما يخص عاصمتنا، وإلى حد ما، فيما يخص بقية حواضر الوسط النيلي لدينا، بشكل عام. هذه الحلقة المفقودة هي التي باكتشافها يتم تفسير هذا الوضع المقلوب، أعني: مدينة وصفوة تتمسك بأهداب تعاليم متزمتة تصر على المحافظة عليها في الواجهة والواجهة فقط، وريف تسير فيه الحياة سيرة طبيعية ولا يعاني كثيرا مثل ذلك الانقسام الحاد، وتلك الازدواجية المرهقة. هذه الازدواجية هي التي ظلت تدفع بكثير من الأذكياء والموهوبين إلى البحث عن مهرب من نوع ما!

لست معنياً هنا بإعطاء إجابات قطعية فيما يتعلق بالقول بتزمت المدينة السودانية من جهة وانفتاح الريف السوداني من الجهة الأخرى رغم إيماني الشديد بصحة هذه الفرضية. فالذي أوده هنا إنما ينحصر في رفع هذا التساؤل الذي أرى أنه جدير بالبحث المستقصي. هناك عنصر أجنبي مفاجئ وغريب على مسار التطور التاريخي لوسط وشمال السودان. هذا العنصر الأجنبي تم غرسه بسلطة الحاكم الوافد وسلطة رجل الدين الوافد الذي أتى به ذلك الحاكم. هناك تأثيرات تركية على المدينة السودانية التي ليست في حقيقة أمرها سوى نبت تركي. وبيوت التصوف التي كان من الممكن أن تحفظ المتشكل التاريخي السوداني في مساره الطبيعي ارتبطت بالحكام الأتراك في حقبة ما قبل المهدية وفيما بعدها. وهكذا تحول التصوف السناري البسيط إلى تصوف اختلط بالفقه المدرسي العثماني الوافد وبصورة الحضارة ونمط عيش المدينة الإسلامية المتوسطية في العهد التركي العثماني كما انعكس في السودان عبر المصريين الأزهريين.

تراجع المتصوفة السودانيون الذين أربكتهم الثورة المهدية وخطابها الديني الذي نسف الأرضية التي يقوم عليها أي مذهب صوفياً كان أم فقهياً، عن أفقهم الصوفي. فقد ألجأ الضغط المهدوي الطرق الصوفية لكي ترتمي في أحضان المؤسستين التركيتين: المؤسسة الحاكمة، والمؤسسة الدينية التي جاءت لتسندها وتقدم لها الغطاء الديني. ارتمت الطرق الصوفية هونا ما في حضن المؤسسة الفقهية التركية التي كانت تدعم الجنرال غردون ضد الثورة المهدية. وقد بلغ الأمر أن أصبحت البيوت الصوفية السودانية في فترة الحكم التركي (١٨٢١ـ ١٨٩٨) تبعث بأبنائها للدراسة في الأزهر! مع أن المتصوفة لا يحرصون على ذلك عادة. وقد حدثت مواجهات بين الفقهاء والمتصوفة في دولة الفونج مثَّل جانب التصوف فيها الشيخ إدريس ود الأرباب في حادثة متعلقة بتحليل وتحريم التنباك، والشيخ محمد الهميم عبدالصادق في حادثة تتعلق بالتعدد. وقد مثل الصراع بين الفقهاء والمتصوفة في الوقت القريب

الأستاذ محمود محمد طه من جهة والمؤسسة الدينية الرسمية السودانية، وحلفائها السياسيين المتمثلين في بعض البيوتات الصوفية وفي تيارات ما تسمى بـ «الحركة الإسلامية السودانية»، من الجهة الأخرى. والصراع بين طبيعة السودان الصوفية وبين التأثيرات الوافدة لا يزال قائما. ويقيني أن الطبيعة السودانية الصوفية سوف تنتصر في نهاية الأمر على كل التأثيرات الوافدة التي أربكت تطور ونمو الحياة السودانية، عبر المائتي سنة الماضية، ووقفت سدا بينها وبين أن تجد لنفسها أنموذجا حداثيا يجمع بين خير ما في تراثها الصوفي في بعديه المشرقي والإفريقي، وبين تحقيق أقصى درجات المعاصرة. فاليوم نشهد تراجع ما كان يسمى بالجبهة القومية الإسلامية في وجه التصوف. فقد ازدحمت قنوات التلفزيون السودانية بصور الدراويش وبتغطية أنشطتهم. فحركة الإخوان المسلمين التي وفدت فكرا وأسلوب عمل إلى السودان من الخارج، تحورت وتباعدت الشقة بينها وبين جذورها التي أنبتتها. أخذت هذه الحركة تتحور قليلا قليلا وتتصالح مع واقع السودان الأوسط، المتمثل في التصوف. ويمثل هذا التغيير رغم أن مبعثه هو غريزة البقاء السياسية لا غير، بداية التخلص من البذور الفكرية الوافدة التي لفظتها التربة السودانية مستعربها وعربيها وغير عربيها. ولن يكون استكمال مشوار التحرير هذا سهلا. فالتصوف الذي أخذت الحركة الإسلامية السودانية ممثلة في سلطة نظام الإنقاذ الحالي تميل إليه، تصوف غرق منذ قرابة القرنين في مستنقع الفقه العثماني ولن يكون إخراجه من ذلك المستنقع أمرا ميسورا.

سواكن، أو خرائب المدينة العثمانية:

لا أريد أن أختم هذا الفصل قبل أن أشير إلى مدينة سواكن ورمزيتها في بنية الدولة القطرية السودانية، وبنية الثقافة السودانية في صورتها الكلية اللتان تأثرتا، إلى حد كبير، بفترة الحكم التركي للسودان (١٨٢١-١٨٨٥). فمن ينظر إلى مدينة سواكن يرى مدينة تركية عثمانية أصلاً وفصلاً. ومن

يتأمل معمارها وتركيبتها السكانية وثقافتها لا تخطئ عينه الصورة الصارخة للوجود العثماني في السودان. ذلك الوجود الذي بقي هناك دون تأثير يذكر على المحيط المجاور. فسواكن العثمانية التي يستقبل وجهها البحر ويستدبر ظهرها يابسة أرض السودان، ظلت مدينة في هيئة دولة city state لم يتعد تأثيرها منطقة الجزيرة المقامة عليها. أما ما يحيط بها من فضاء تشغله قبائل البجة فقد ظل فضاءً بجاوياً على ما هو عليه! ولقد أغار البجا بقيادة الأمير المهدوي عثمان دقنة على سواكن كثيراً. وعموما فقد كان الريف السوداني مقاوما للتأثيرات التركية، في حين سمحت المدن للأتراك بشيء من "تتركتها"، أو قل "عثمنتها". ولربما كانت واحدة من أعاجيب الجغرافيا وأعاجيب التاريخ أن عاشت سواكن منعزلةً عن بنية الحياة السودانية حتى اندثرت، وأصبحت أثراً بعد عين! ولقد ظل بعض سكان سواكن الذي رحلوا إلى بورتسودان في بدايات القرن العشرين عقب انهيار مدينة سواكن، يسمون القطار الذي يصل إلى بورتسودان من الخرطوم بـ "قطار السودان". وفي هذا دليل على أن سواكن لم تكن تحسب نفسها جزءا من عالم السودان. وهي بالفعل ليست جزءا أصيلا منه. وأنا ممن يرون، أنه لا ينبغي لنا كسودانيين أن نذرف على ذهابها دمعةً واحدة!

أيضا، يبدو أن الإنجليز الذين استهدفوا الخلافة العثمانية لم يطيقوا حين أصبح أمر السودان في أيديهم أن يروا فيه أثراً تركياً يعيش بينهم. فأقاموا ميناء بورسودان، وجعلوا الخط الحديدي يسير بعيدا عن سواكن. وقد كان الميناءان يعملان جنبا إلى جنب حتى سنة ١٩٢٢، حيث صعد نجم بورتسودان، وأخذت سواكن في الاضمحلال حتى صارت مجرد خرائب، وركاما من الصخور المرجانية. ويشير بعض السودانيين بأصبع الاتهام إلى الإنجليز، بأنهم أرادوا لسواكن الاختفاء من على ظهر الأرض، مثلما أرادوا للإمبراطورية العثمانية الاختفاء من على وجه الأرض. ويرى البعض أن الانجليز تعمدوا ألا يجعلوا على مباني سواكن الخالية أي حراسة بعد أن خرجوا منها إلى بورتسودان.

فكان أن تعرضت مساكنها الفخمة الخالية من السكان، للنهب المتكرر، حتى أصبح كل شيء فيها بعد عقود مجرد ركام.

معمار سواكن الذي تأملناه ونحن طلابا في كلية الفنون على ضوء ما شاهدناه فيها في رحلاتنا إليها وما شاهدناه عنها في رسوم من درسوها مثل مستر جان بيير غرينلو الذي نشر كتابا عنها محلى برسومه تلك، يمثل تجسيدا حيا لثقافة فصل جنس النساء عن جنس الرجال. فسواكن مدينة عثمانية صرفة سادت فيها ثقافة «الحريم» العثمانية. فـ «المشربيات» المعلقة على صفحات الأبنية في الطوابق العلوية والتي تبدو ناتئة مثل صندوق خشبي محلي بزخارف الأرابيسك واحدة من الدلالات على تلك الثقافة التي تحيط المرأة بسياج يحفظها بعيدا عن أعين الرجال، وعن مجالات الاحتكاك بالرجال في المجتمع. من تلك الشرف المغطاة بالمشربيات ترقب النسوة المحبوسات والمحجوبات وراء الجدران، الشارع من حيث يرين العابرين ولا يراهن العابرون. وكما تقدم، فقد جاءت التركية إلى السودان بفقهائها ووعاظها وقضها وقضيضها، من الدين المؤسسي الرسمي في نسخته العثمانية، ولا أستبعد أن يكون كل ذلك الجيش من الوعاظ الرسميين وغيرهم من رجال الإدارة المدنية كانوا يرون في أهل السودان قوما وثنيين. وربما رأوهم في أحسن أحوالهم مسلمين سذجاً، يعتنقون إسلاماً مخلوطاً بالشعوذة والخرافات. ولربما حسبوهم أباحيين لا يعرفون لعلاقاتهم تنظيما ويجب من ثم تعليمهم «أصول الدين». ولقد ذكر الشاعر محمد المكي إبراهيم في كتابه الفكر السوداني: أصوله وتطوره أن الأتراك كانوا ينظرون إلى السوداني بوصفه عبدا رقيقا ووحشا متبربرا، وحتى حين تصل به الفصاحة والشاعرية إلى مستوى الندية لشعراء عصره، فإن ذلك لا يثير لديهم الإعجاب بقدر ما يثير الدهشة والاستنكار.١٦

الإسلام العثماني المتزمت هو الذي جعل أتاتورك يوغل في التطرف في الوجهة الأخرى ميمما شطر أوروبا تاركاً الإسلام وراء ظهره، ومعه حروف اللغة العربية نفسها. ما أريد أن أخلص إليه هنا أن المدينة السودانية وذهنية

الصفوة التي أدارت مقاليد المدينة السودانية، قد تكبلت بثقافة الأجنبي الوافد التي ليس لها امتداد متجذر في المساق التاريخي الذي أنتج هيئة الريف السوداني، كما نعرفها. فالمدينة السودانية التركية والمدينة السودانية الإنجليزية المصرية مدينتان منقولتان من سياق حضاري وثقافي آخر، وقد تمت زراعتهما في بيئة مغايرة. فالخرطوم مدينة عثمانية احتفظت بشيء من طبيعتها السودانية الأولى. أما مدينة سواكن فقد عاشت عثمانية وماتت عثمانية. وليس صدفة أن لم يحفل بموتها أحد كما ينبغي! فالسودانيون قد ظلوا ينظرون إليها على الدوام بوصفها عجيبة من الأعاجيب، وحالة شاذة من إفرازات التاريخ والجغرافيا. ولعل سؤالاً من نوع ما ظل يدور في لا وعي كل السودانيين: هل تمثل مدينة سواكن جزءاً من تاريخ ثقافتنا؟

إلى تلك البدايات غير الطبيعية لمدننا تعود بدايات عزلة المثقف السوداني عن جذور ثقافته. كما تعود إليها تخلقات جدلية المدينة والريف في حياتنا الفكرية والسياسية والاقتصادية، والاجتماعية. تلك الجدلية التي تشعبت واستشكلت وتشابكت دروبها، حتى أصبح سؤال الهوية لدينا سؤالا شائكاً ومحيراً وربما مملاً أيضاً.

تمددات الفقه في الحياة الحديثة:

هناك ردة لحقت بوضع المرأة السودانية التي وضعتها ظروفها في حواضر الوسط التي أنشأها الأتراك. يقول وجيه كوثراني عن المؤسسة الدينية العثمانية، إنها قامت، ولمرحلة طويلة، بدور حماية الاستبداد السلطاني الذي أوصل إلى تأسيس قطاع من الاستبداد الديني. وقد نتج من ذلك الاستبداد الديني لجم حركة الفكر والرأي والاجتهاد في المجتمع.١٧ فالسودان عاش تحت الحكم التركي لأربعة وستين عاما، أعقبها حكم المهدويين الديني المتشدد لأربعة عشر عاما أخرى. وحين جاء الحكم الثنائي الإنجليزي المصري في عام ١٨٩٨، وقضى على النظام المهدوي، أبقى على المؤسسة الفقهية التركية المنشأ، وهي المؤسسة التي أعانته في الحرب الدينية على الثورة المهدية.

ويقول الدكتور محمد إبراهيم أبو سليم، إن خلاوي القرآن ومدارس العلم التي تضعضع أمرها إبان فترة الحكم المهدوي، قد عادت إلى الظهور حين جاء الحكم الثنائي. وذكر أبو سليم، أن الحكم الثنائي كون لجنة من العلماء لمقاومة الإسلام الصوفي وتشجيع الإسلام السني١٨.

لم ترتخ قبضة الفقه العثماني على حواضر الوسط في السودان، إلا حوالي منتصف القرن العشرين. غير أن منتصف القرن العشرين شهد ظهور حركة الإخوان المسلمين في السودان، وهي حركة تأثرت بحركة الإخوان المسلمين المصرية من جهة وبحركة الجماعة الإسلامية في باكستان، من الجهة الأخرى. وكما يقول وجيه كوثراني، إن الشرق العربي ما أن خرج من مأزق الخلافة الإسلامية بسقوط الحكم العثماني، حتى دخل في المأزق الأكبر لـ «الحاكمية الإلهية» التي طرحها فكر الإخوان المسلمين.١٩

تقلبت حركة الإخوان المسلمين في السودان عبر عدة مسميات. فقد تحولت بادئ أمرها عقب سقوط نظام الفريق إبراهيم عبود ١٩٥٨-١٩٦٤ إلى مسمى «جبهة الميثاق الإسلامي»، ثم «الجبهة القومية الإسلامية» عقب انتفاضة أبريل ١٩٨٥، التي أطاحت بنظام الرئيس جعفر نميري، ثم أصبحت «المؤتمر الوطني» و«المؤتمر الشعبي»، بعد انقسمت الحركة على نفسها في عهد الإنقاذ الحالي، فخرج الدكتور الترابي ومن أثروا البقاء في محوره من دائرة الحكم في السودان إلى دوائر المعارضة. لقد أثرت حركة الإخوان المسلمين السودانية عبر مسمياتها المختلفة تأثيراً سالباً على مسارات الوعي في السودان. فقد استطاعت هذه الحركة أن تجعل من فكر الإخوان المسلمين المصريين فكراً يتم تدريسه ضمن مقررات الشهادة الثانوية السودانية. ولقد تنبه إلى ذلك الاختراق الخطير الأستاذ عبد الخالق محجوب السكرتير العام للحزب الشيوعي السوداني في وقت مبكر جداً، حين انتقد اختيار كتاب محمد قطب «شبهات حول الإسلام»، ليصبح كتاباً مقرراً على الجالسين لامتحان الشهادة الثانوية السودانية٢٠.

في الربع الأخير من القرن العشرين بلغت الردة الفقهية السلفية في السودان أوجا لم تبلغه من قبل. فقد كان العقدان الأخيران من القرن العشرين هما عقدي الحصاد لزراعة زرعها التيار الإخواني في السودان، وظل يراعاها منذ منتصف القرن العشرين. في حقبة حكم الرئيس نميري دفعت الجبهة القومية السودانية بقيادة الدكتور حسن الترابي الرئيس جعفر نميري لإحلال ما سمي «القوانين الإسلامية»، محل القوانين القديمة الموروثة منذ الاستقلال. وقد كانت الهجمة على المرأة السودانية في تلك القوانين جد كبيرة. إذ أصبح من واجبات الشرطة في تلك الأيام أن تسأل أي رجل وامرأة ضمتهما مركبة أو جمعهما مجمع ما عن وثيقة زواجهما أو ما يثبت أنهما من ذوي المحرم!! ومن أجل التضييق على صور الحياة السودانية الطبيعية تم استحداث تعريف لجريمة جديدة، سميت جريمة «الشروع في الزنا». وقد تم جلد الكثير من النساء والرجال بتهمة ما نحتوا له اسم «الشروع في الزنا». كما تم جلد الكثيرين على الملأ ومن بينهم بعض المسؤولين الكبار بتهمة شرب الخمر. كما جرى تقطيع أياد وأرجل الكثيرين في سرقات تافهة لم تستوف حتى شروط القطع المعروفة في الشريعة الإسلامية، كما أن المسروقات في بعضها لم تكن في حرز. فالشريعة الإسلامية لا تقطع حين تكون السرقة من غير الحرز. وحين وصلت الجبهة القومية الإسلامية للسلطة بمفردها في عام ١٩٨٩، استمر التضييق على النساء خاصة في الحفلات العامة. وقد بلغت السلطات وقتها حد تخصيص أبواب خاصة بالرجال، وأخرى خاصة بالنساء في المركبات العامة. كما تم التضييق على النساء في أماكن العمل بغرض دفعهن لترك العمل والعودة إلى البيوت. وقد أصدر والي الخرطوم الأسبق مجذوب الخليفة قراراً يمنع النساء من العمل في محطات الوقود وفي الفنادق. غير أن ذلك القرار أحدث ضجة كبيرة، فدفع الضغط الذي واجهت به منظمات المجتمع المدني السوداني ذلك القرار الوالي إلى التراجع. كان في ظن التيار الديني السوداني السياسي الذي شكله وصاغه في صورته

الأكثر ديناميكية الدكتور حسن الترابي أن في وسعه أن يعيد صياغة الثقافة السودانية والتقاليد السودانية، وفق منظومة النصوص الفقهية السلفية، خالقا من السودان دولة طالبانية أخرى، أو سعودية أخرى. غير أن الحياة السودانية ذات المواريث الاجتماعية الضاربة في القدم سخرت من كل تلك المحاولات. وخرجت من براثن غول السلفية النصوصية الوافدة، مثلما تخرج الشعرة من العجين فوقف تجار الدولة الدينية ومستسهلي إعادة صياغة ثقافة الشعوب مبهوتين حائرين.

الشاهد أن توفر البراح والسماح، وكفل حق النمو للأفراد، دون النزوع إلى الحفر في ضمائر العباد، ودون ارتباك أمام ما هو أصلاً من طبيعة الحياة، خاصية تغلب عليها الروح الإفريقية. وما من شك، أن إسلام إفريقيا لم يعد هو إسلام جزيرة العرب. لقد روَّض الأفارقة إسلام الصحراء ومَدَّنُوه. فعلوا ذلك وهم يأخذونه من أيدي المتصوفة لا من متون كتب الفقه الصفراء. ويمكن القول أن الحياة السودانية، وهي حياة قديمة ترجع جذورها لآلاف السنين، قد ظلت تنمو نموا طبيعيا إلى أن اجتاحتها الجوائح الوافدة. وأكبر تلك الجوائح الوافدة كانت جائحة الفقه النصوصي المدرسي التي تسربت مع انهيار الدويلات النوبية المسيحية، وتزايدت وتائرها في بعض منعطفات حقبة سلطنة الفونج. وقد غلب التصوف على الفقه النصوصي المدرسي في حقبة الفونج، إلا أن الغزو التركي قد جاء إلى البلاد بمؤسسة حكم مكتملة الأذرع، بما في ذلك ذراع المؤسسة الفقهية، ونمط التدين العثماني الذي كان يسود تلك الإمبراطورية المتآكلة، التي كانت شمسها تنحدر وقتها نحو غروب وشيك.

استمر الحكم التركي في ترسيخ أوضاعه الجديدة على مدى أربعة وستين عاما. وهي الفترة التي امتدت من سقوط دولة الفونج في العام ١٨٢١م، وحتى العام ١٨٨٥، عام حين سقطت الخرطوم في أيدي المهدويين، الذين قوضوا الحكم التركي في السودان.

الانقسام بين روح التصوف من جهة وبين تعاليم الفقه المدرسي، من الجهة الأخرى، أثر تأثيراً عميقاً على مسلك قطاع كبير من النخب السودانية. وقد عبر هذا الانقسام عن نفسه في قمة لا تجارى في عهد الرئيس السوداني الأسبق جعفر محمد نميري حين بدأ ما سُمي وقتها بـ «تطبيق للشريعة الإسلامية»، في السودان في عام ١٩٨٣. وقد استمرت تلك القسمة في مرحلة الديمقراطية الثالثة التي أعقبت سقوط نظام جعفر نميري، أثر انتفاضة شعبية دعهما الجيش في أبريل من عام ١٩٨٥. فشل السياسيون الذين برزوا بعد سقوط نظام نميري في تغيير قوانين نميري التي أسماها «شريعة إسلامية».

بدأت تلك «الردة الثقافية والاجتماعية النميرية» بجمع الخمور من كل أماكن بيع الخمر في البلاد وهي أماكن كانت ممنوحة تصديقا حكوميا لتبيع الخمور للجمهور. تم وضع تلك الكميات الكبيرة من صناديق وزجاج الخمر على شاطئ النيل قبالة مدينة الخرطوم. ثم سارت عليها الآليات الثقيلة وتدفقت من ركامها المهروس أنهراً من الخمر تحدرت صوب مجرى النيل واختلطت بمائه. وقد غطت وسائل إعلام الدولة المرئية، والمسموعة، والمقروءة، تلك المناسبة التي تم بها تدشين «تطبيق الشرع» في السودان. وقد كان تنظيم الإخوان المسلمين بقيادة الدكتور حسن الترابي وراء تلك الخطوة المتهوسة. وما مر عامان على تلك الحادثة حتى تم إعدام المفكر الإسلامي المجدد الأستاذ محمود محمد طه شنقا، وفي العلن، بتهمة «الردة عن الإسلام»!

مثلت حادثة إعدام الأستاذ محمود محمد طه بتهمة الردة عن الإسلام التجسيد الأعلى والأسوأ لحالة القسمة تلك، ولغلبة روح الفقه السلطاني الوافد على روح التصوف السودانية الأصيلة، وعلى سائر المعاني الإنسانية المندغمة في التكوين الثقافي السوداني. الشاهد أن حالة القسمة تلك حالة عصية. وهي بحاجة إلى الكثير من التشريح والتنظيف والمعالجة حتى يبرأ منها وإلى الأبد عقل وقلب المثقف السوداني المستعرب المسلم. إضافة إلى إبراء البنية التشريعية للبلاد منها بعد أن اكتوت بنارها منذ مطلع ثمانينات القرن

الماضي. ولن يكون ذلك البرء ممكناً فيما أرى، بغير التخلص من التأثيرات السالبة للفقه العثماني الوافد، وفكر الإخوان المسلمين السياسي، الذي تم حقنه قسراً بقوة السلطة، في جسد الثقافة السودانية. لابد من تنقية الثقافة السودانية من العلل التي ألمت بها في المائتي سنة الماضية بسبب الطوارئ الوافدة، التي ظلت تعوق وباستمرار جهود إخراج حالة سودانية أصيلة عصرية معافاة، تتسم بالتوازن والاعتدال، مبنية على السمات السودانية التاريخية التي شوهها الوافد الأجنبي وحرفها قسراً عن مسار تطورها الطبيعي.

هوامش الفصل الأول

●●

١- محمود محمد طه، نحو مشروع مستقبلي للإسلام: ثلاثة من الأعمال الأساسية، المركز الثقافي العربي ببيروت ودار قرطاس بالكويت، بيروت، ط١، ٢٠٠٢م، ص ١٤٦.

٢- على أحمد سعيد (أدونيس)، الصوفية والسريالية، دار الساقي، بيروت، ١٩٩٢م، ص ١٠٧.

٣- سورة الأعراف، الآية ٢٦، القرآن الكريم.

٤- سورة المؤمنون، الآية ٣٠، القرآن الكريم.

٥- محمود محمد طه، تطوير شريعة الأحوال الشخصية، مكتبة مروي، ط٣، الخرطوم، ١٩٧٩م، ص ٦٠-٦١.

٦- Marcuse، Herbert، The Aesthetic Dimension، Beacon Press، 1977، Boston، USA، p. 8.

٧- محمود محمد طه، نحو مشروع مستقبلي للإسلام، مصدر سابق، ص. ٣٠٠.

٨- محي الدين بن عربي، ترجمان الأشواق، دار صادر، بيروت، ط٣، ٢٠٠٣م، ص ٩٨- ١٠٠.

٩- صحيفة نيويورك تايمز، نيويورك، الولايات المتحدة الأمريكية، ١٢ يونيو ١٩٨٨م.

١٠- محمود محمد طه، الثورة الثقافية، مطبعة سان جورج، الخرطوم، ١٩٧٢م، ص ٢٥.

١١- محمد إبراهيم أبوسليم، بحوث في تاريخ السودان: الأراضي ـ العلماء ـ الخلافة ـ بربر ـ علي الميرغني، دار الجيل، بيروت، ١٩٩٢م، ص، ٢٨-٣١

١٢- تاج السر عثمان الحاج، التاريخ الاجتماعي لفترة الحكم التركي، مركز محمد عمر بشير، جامعة أم درمان الأهلية، أم درمان، السودان، ٢٠٠٤م، ص ٦٣.

١٣- المصدر السابق، ص ٦٤.

١٤- عمر حاج الزاكي، "دور ومكانة النساء الملكيات في مملكة مروي (٧٥٠ ق.م – ٣٥٠ م)"، كتابات سودانية، مركز الدراسات السودانية، العدد التاسع عشر، ٢٠٠٢م، الخرطوم، السودان، ص ١٥.

١٥- المصدر السابق، ص ٢٢.

١٦- محمد المكي إبراهيم، الفكر السوداني: أصوله وتطوره، وزارة الثقافة والإعلام، مصلحة الثقافة، إدارة النشر الثقافي، الخرطوم، ١٩٧٦، ص ١٤.

١٧- وجيه كوثراني، الفقيه والسلطان: جدلية الدين والسياسة في إيران الصفوية ـ القاجارية والدولة العثمانية، دار الطليعة، بيروت، ٢٠٠١، ط ٢، ص ١٤٥.

١٨- محمد إبراهيم أبو سليم، مصدر سابق، ٣٣.

١٩- وجيه كوثراني، مصدر سابق، ص ١٤٦.

٢٠- عبد الخالق محجوب، آراء وأفكار حول فلسفة الإخوان المسلمين، دار عزة للطباعة والنشر، الخرطوم، ٢٠٠١م، ص ٩٢، ٩٣.

الفصل الثاني

إشكاليات المدينة السودانية

●●

العاصمة السودانية في بدايات القرن العشرين :

أشرت فيما تقدم إشارات عديدة إلى أن مدن الوسط في السودان قد كانت مدنا خانقة وطاردة. وقد دفعت الشعراء والمرهفين دفعا لكي يلتمسوا نبض الحياة خارجها. وأحب هنا أن أقيم بعض الشواهد على تلك الملاحظات. ومن تلك الشواهد ما اقتبسه الأستاذ الراحل الرشيد عثمان خالد في المقدمة التي كتبها لكتاب «الأعمال الأدبية لمعاوية محمد نور»، نقلا مما كتبه إدوارد عطية عن معاناة معاوية نور مع وسطه الأمدرماني الخانق في عشرينات القرن الماضي، قائلا:

ولنتصور هذا الفتى الذي يفيض تطلعا وطموحا يعيش في أم درمان وحوله أمه وعماته وخالاته وكلهن محجبات، وعقولهن لا تعي من الحياة إلا مفاهيمها الأولية والتي كانت لا تخرج عن نطاق العائلة وتقاليدها ونواميسها مثل الزواج والطلاق والحمل والموت والحزن والتزيين ... ويقضين بقية ساعاتهن في اجترار الأساطير والخرافات .. ولنتصوره وسط بيئة كهذه وقد علقت بروحه واستبدت بوجدانه أفكار (جين أوستن) و(توماس هكسلي) وغيرهما من مفكري القرن التاسع عشر.. في ذات الوقت الذي تهب عليه فيه رياح القرن العشرين من انجلترا تحمل آداب وأفكار كتابها .. أي تباين .. وأين بون شاسع!!!.

حالة معاوية هذه التي صورها بتعاطف إنساني كبير إدوارد عطية، تنطبق على أحوال سائر المتعلمين الأوائل، الذين فاقم التعليم الغربي الشقة بينهم وبين واقعهم. فهم قد انفتحت عوالمهم الداخلية على آفاق جديدة غرسها

في وجدانهم ما قرأوه من صورة الحياة في أوروبا، وما نما إلى علمهم من صورة الفكر وصورة التَّمَدُّيُن وصورة المرأة، كما تراءت لهم في قمم إبداعية نسوية غربية مثل (جين أوستن) و(فرجينيا وولف) و(إميلي ديكنسون)، ومثيلاتهن. لا بد أن تحدث مثل تلك التجاذبات شرخا وشدا عصيبا بين واقع لا يكاد يطرح شيئا وبين حالة من الشغف الحياتي العارم للفكر وللفن وللعلاقة مع الأنثى الند. وهي ضروب من الشغف أشعلها ومددها في دواخلهم مقدم الحداثة. فقد وَلَّد مقدم الحداثة تشهيات مادية وروحية وجلب معه وعودا مشوقة للفكر وللروح وللجسد علقت بمخيلات أولئك الطلائع من المتعلمين. فنتجت عن كل أولئك حالة من القلق والاضطراب تسبب فيها ذلك التجاذب العنيف بين كل تلك الأقطاب المتنافرة. وقد فاقم من حالة الاضطراب تلك، ملامسة طلائع المتعلمين للجانب الفكري والشاعري في الحضارة الغربية، خاصة ما عكسه الإنتاج الفني والأدبي. وكما أشرت سلفا فقد أبرز الأدب النسائي، على وجه التحديد، قامة جديدة للمرأة، فارتفع، من ثم، الطلب عليها والكلف بها، وازداد، من ثم، تشهيها ليبلغ سمطا جديدا لتصبح أكثر سبيا لقلوب المرهفين والمبدعين النهمين لكل ما يزيد الحياة حلاوة وطلاوة وعذوبة. أصبحت المرأة بدفق الحداثة الدافق ذاك صنوا للرجل. وأصبحت في مستوى توقعاته؛ الحقيقي منها والمتوهم. شدت صورة المرأة الجديدة، الشاعرة، الفنانة، المتمدينة، أخيلة كثير من طلائع المتعلمين السودانيين، صوب الشمال. فأصبح الشمال معتلقا للعتق النفساني والروحاني. قال مصطفى سعيد في رواية «موسم الهجرة إلى الشمال: (قربي مملوءة هواء، وقوافلي ظمأي، والسراب يلمع أمامي في متاهة الشوق، وقد تحدد مرمى السهم) وقال أيضا: (وأنا جنوب يحن إلى الشمال والصقيع). يبدو هذا التأرجح والصراع بين الواقع المحلي المحدود، وبين ما شحذته في الأذهان الثقافة الحداثوية المكتسبة، بَيِّنَا وواضحاً في كثير من سير ونصوص الأجيال المتعاقبة من المتعلمين السودانيين الذين وُلدوا في النصف الأول من القرن

العشرين. ولسوف أحاول تعقب علامات ذلك الشد والاضطراب في ما هو مقبل من صفحات هذا الكتاب.

انشطرت ذات الفنان والشاعر السوداني بين التوق والشوق إلى عوالم الحداثة الصاعدة وبين بيئة راكدة مقيدة وخانقة. فالسودان قد كان في بدايات القرن العشرين خارجا لتوه من طهرانية الحكم المهدوي وتبسيطيته الدينية المنغلقة، خاصة العسف والقمع اللذين شهدهما عهد الخليفة عبد الله التعايشي. حاول الإنجليز، منذ فتحهم للسودان في عام ١٨٩٨، أن يضفوا على الخرطوم شيئا من العصرية لتكون صالحة لسكناهم هم قبل غيرهم. غير أن جهود الإنجليز في تحديث المدينة لم تتعد الأحياء التي يسكن فيها الأجانب. وبقيت أطراف العاصمة السودانية بائسة خاوية فقيرة. في كتابه عشرة أيام في السودان قدم الكاتب المصري محمد حسين هيكل وصفاً للأحياء الشعبية لخرطوم النصف الأول من القرن العشرين، حيث يسكن سواد السودانيين، جاء فيه:

وازدادت الصورة التي كانت مرتسمة في خيالي من الخرطوم ذبولا حتى كادت تصل إلى حد القبح! حيث ذهبت في اليوم التالي أرود أنحاء المدينة، فقد انحدرت إلى أحياء أعدت لموظفين أقل من الأولين درجة ولبعض أعيان المدينة. كما انحدرت بعد ذلك إلى الأحياء الآهلة بالسودانيين وتجارتهم التي تقع بعد ميدان الجامع، وهذا الميدان فسيح أعد لتقام فيه الحفلات ذات الصبغة الدينية وأخصها حفلة المولد النبوي، ومع ذلك فهو ميدان تَرِب تغوص القدم فيه إلى حد يتعذر معه السير ويهد السائر التعب بعد قليل! أما ما بعده من الأحياء السودانية البحتة فتتجلى فيها مظاهر الفاقة القاتلة٢.

ولقد أغضب وصف محمد حسين هيكل للخرطوم بعض طلائع المتعلمين السودانيين، إذ رأوا في ما كتبه هيكل تحاملا على عاصمتهم، فصبوا جام غضبهم عليه في الصحف. ولكن الكاتب السوداني معاوية محمد نور قدم هو الآخر وصفا للمسرح الأمدرماني الذي نشأ فيه راسماً صورةً جليةً لبؤسه. كتب معاوية في مقالته، «أم درمان مدينة السراب والحنين»:

فإذا فرغ المشاهد من هذا المنظر الذي لابد أنه آخذ بنظره مرغمه على التأمل، انتقل إلى الصفحة الأخرى من النيل الأبيض فرأى البيوت الصغيرة منبثة في الصحراء، ورأى السراب يلمع ويتماوج بعيدا ورأى بعض العربان ورأى جمالهم المحملة حطبا تمشي في اتئاد وفتور، ومن ورائها سراب، ومن أمامها سراب، فكأنما هي تخوض في ماء شفاف. ورأى إلى شماله بعض ثكنات الجنود السودانيين منبثة هي الأخرى في أماكن متقاربة، ثم سمع صوت «البوري» يرن حزينا شجيا وسط ذلك السكون الصامت وفي أجواز ذلك الفضاء اللامع وتلك الشمس المحرقة، فيحس بشيء من الحنين البعيد والحزن الفاتر المنبسط ويعجب لذلك المكان ما شأنه وشأن الترام الكهربائي والقنطرة والأوتوموبيل الذي يخطف كالبرق بين كل آونة وأخرى في ذلك الفضاء السحيق٣.

وأرجو أن يلاحظ القارئ الكريم أن القنطرة والترام الكهربائي والأوتومبيل قد بدت لمعاوية محمد نور أشياءً موضوعة في غير مكانها. فتصويره للمشهد أقرب ما يكون شبها بلوحة سريالية من رسم سلفادور دالي ضمت من العناصر ما لا يتوافق عادة. فنص معاوية ملئ بالإحساس بالمفارقة وعدم التجانس بين تلك المظاهر الحضارية المستوردة، وبين ذلك الفضاء الخاوي الذي ضمها. حتى بدت هذه المظاهر الحضارية وكأنها قد زُرعت فيه بلا خطة، وبلا مبالاة أيضا، وذلك لما فيها من شدة عدم التجانس. ويواصل معاوية فيقول واصفا السودانيين وتعلقهم بموسيقاهم التي يصفها معاوية بأنها موسيقى حزينة وكئيبة:

وأغرب من ذلك وأدعى إلى الدهشة أنهم يرقصون على تلك الأغاني الحزينة الكئيبة ولا يرون فيها حزنا ولا كآبة لاعتيادهم سماعها وارتباطها الوثيق بحياتهم. فإذا غنى المغني قائلا: (يا حبيبي أنا خائف تجفاني)، وكان هذا المقطع الأخير الذي يرددونه مثل «الكورس» المسرحي، وغناها المغني بصوت عال، وترديد شجي ناعم، طرب الكل، واشتد الرقص، واشتعل النظارة

حماسا، ونسي كل نفسه في موجة طرب راقص، فيعرف المشاهد أن هذا الشعب قد وطد نفسه على قبول الحياة كما هي في غير ما ثورة، وكان له في آماله الدفينة البعيدة القرار نعم السلوى عن الحاضر، ونعم العزاء عن الآلام والمتاعب. وتلك هي نعمة الاستسلام والحنين ومظهر الاستهتار بألم طال وتأصل فانقلب فرحا ونعيما!٤.

لم أجد في ما قرأت عن تصوير أحوالنا النفسية نحن السودانيين وقدرتنا على التأقلم مع ما هو متاح مهما ضؤل، والرضا به، والزهد في تغييره، مثل ما كتبه معاوية نور في الفقرة السابقة!

أما حسن نجيلة فقد أشار إلى حال خرطوم العشرينات إشارات عديدة. وهي إشارات تتجه في نفس الوجهة التي أشار إليها الرشيد عثمان خالد، ومن قبله معاوية محمد نور. وأحب أن أورد من وصف نجيلة، الفقرات التالية:

كان مجتمعنا في تلك الفترة قبل أكثر من ثلاثين عاما خاليا من الملاهي العامة التي يؤمها الناس ويجدون فيها متنفسا، كان مجتمعنا جافا إلا من تلك الجلسات الخاصة التي تعقد في الدور خلسة لانتهاب المسرة، فلا دور للرياضة ولا حدائق ولا أندية عامة. وكانت هناك دار وحيدة للسينما وكانت صامتة لم تنطق بعد. يؤمها بعض الصبية والشباب أحيانا، وينظر إليها الشيوخ شذرا كأنها رجس من عمل الشيطان.

ودورنا وشوارعنا في عاصمتنا الوطنية مظلمة إلا ما ينبعث من مصابيح الغاز فالكهرباء ليس لها أثر حتى عام ١٩٢٨، والماء نجلبه من الآبار، بعضها آبار خاصة داخل المنازل وبعضها عام على جانب شارع ما ليستقي منها الناس.

والمواصلات داخل المدينة بالحمير فقط، ولم يعرف التاكسي طريقه إلى المدينة. وقد كانت أول عربة تاكسي تشهدها أمدرمان عام ١٩٢٨، وصاحبها رجل يوناني..... ولست استطيع أن أصور لك مدى تدافع الرجال شبابا وكهولا وصبية ليشاهدوا أول بسكليت يطوف بالمدينة وكان لأحد كبار الموظفين البريطانيين٥.

ويواصل الأستاذ حسن نجيلة أوصافه لمدينة أم درمان وأحوالها فيغشى بالوصف حولية السيد الإدريسي بأم درمان، حيث يعرض نجيلة في وصفه لها لحال النساء آنذاك، فيقول:

إلا أننا كنا نعنى عناية خاصة بحضور حولية السيد أحمد بن إدريس التي كانت تقام في حي (الموردة) وفي هذه الحوليات تنتشر حوانيت الحلوى والألعاب المختلفة بجانب حلقات الطرق الصوفية العديدة وتمتلئ الشوارع حتى تضيق بسيول الجماهير. وتقف النساء على جانبي الطريق وحول حلقات الأذكار من قريب متلثمات إلا ما يومض من العيون وتهتز له قلوب الشباب، ولكنهن كظباء مكة صيدهن حرام!٦

فالمرأة قد كانت منقبة في ذلك الوقت خاصة حين تخرج إلى مكان عام. وتأكيدا لقول نجيلة فإنني أحب أن أضيف إليها ما شهدته وأنا طفل في قرى الجزيرة التي نشأت فيها في وسط السودان. فقد كنت أرى أمي وخالاتي وعماتي وجداتي يغطين وجوههن حين يخرجن من البيت، وهن يسمين ذلك النوع من التنقب بـ «البُلاَّمَة». فقولهن، «تَبَلَّمَتِ» المرأة، تعني تنقبت أي غطت وجهها حتى ما فوق الأنف ودون العينين مستخدمة طرفا من ثوبها. وقد وصف نجيلة أيضا أوضاع المرأة في تلك الحقبة في معرض وصفه لحفلات الزواج التي كان يرتادها مع أصدقائه من الفنانين والشباب، قائلا:

وكان من التقاليد الاجتماعية أن تجلس الفتيات في هذه الحفلات على «سباتة» أو أكثر تُفرش على الأرض مباشرة، ويولين ظهورهن للشبان، إلا أنهن كن يختلسن النظر ناحية الشبان، ويتغامزن خفية إن كان هناك ما يستحق التعليق على الشبان٧.

قصة «زهرة روما»:

أيضا صور لنا الأستاذ حسن نجيلة على لسان راويته الذي اختاره ليستنطقه عن أحوال تلكم الأيام صورة غاية في الطرافة عن مسلك رجال الخرطوم تجاه المرأة السافرة. فقد كانت الخرطوم مأهولة بالجاليات الأجنبية من

مصريين، وشوام، وأرمن، وأتراك، ويونانيين، وغيرهم. هذا، إضافة إلى حكام البلد من البريطانيين. حكى نجيلة على لسان راويته ملابسات ولادة أغنية خليل فرح الشهيرة «زهرة روما»، ذاكرا أن «زهرة روما» المشار إليها في تلك القصيدة، فتاة إغريقية كانت تسكن وسط الخرطوم. وكانت تلك الفتاة تُرى في الشارع غادية رائحة في شؤون حياتها اليومية. غير أن مسيرتها تلك التي ربما لا يعيرها أحد التفاتة في مدن كأثينا أو روما، أضحت في خرطوم تلك الأيام فقرة يومية للتسلية، يحرص على حضورها جمهور غفير من السودانيين المتعطشين للحسن الأنثوي السافر. كان النظارة من عامة الجمهور يصطفون علي جنبات الطريق ليمتعوا أعينهم بذلك الحسن الأنثوي الوافد. ولقد صور خليل فرح في رائعته المغناة المسماة «زهرة روما» مشهد ذلك الجمهور الذي يصطف على جنبات الطريق ليكحل نواظره بمرأى ذلك الحسن الحداثي، قائلا:

فوق جناين الشاطيء وبين قصور الرومْ

حيِّي زهرة روما وابكِ يا مغروم

دُرَّهْ سالبهْ عقولنا لبَّسوها طقومْ

ملكهْ آسرة قلوبنا ترف عليها تحومْ

بالطريقْ إن مرَّتْ بالخُلوق مزحومْ

كالهلال الهلاًّ الناس عليها تحومْ

ما أورده نجيلة في قصة «زهرة روما» يدل على جدة مرأى البشرة البيضاء على عيون الوطنيين السودانيين وشدة جاذبيتها لهم. هذا إضافة إلى جدة صورة الجسد الأنثوي الغربي السافر وهو يرفل في الفستان أو التنورة والبلوزة. يضاف إلى ذلك الأكتاف والأذرع غير المغطاة والشعر المكشوف. وقد أشار خليل فرح إلى ذلك في قصيدته، حيث قال:

شوف عناقيد ديسا٨ تقولْ عنبْ في كرومْ

شوف وريدا الماثلْ زي زجاجةْ رومْ

القوام اللادنْ والحشا المبرومْ

والصدير الطامحْ زي خليج الرومْ

ويؤكد ما قاله خليل فرح بعضا مما كتبه الأستاذ حسن نجيلة وهو يورد على لسان راويته الذي استنطقه بأحوال تلك الأيام، قصة «زهرة روما». نجد في حديث راوية الأستاذ حسن نجيلة ما يؤكد انفتاح مجتمع العاصمة السودانية على مشاهد جديدة فيما يتعلق بسفور المرأة. وهي مشاهد لم تكن مألوفة للعين السودانية المدينية وقتها. كما يؤكد أن مظهر المرأة الوافدة السافرة قد كان له فعل كبير في أنفس السودانيين. يقول نجيلة مستطردا على لسان روايته حول قصة زهرة روما:

كنا في ريق العمر ونضرة الشباب، ومتى خلت فترة الشباب من العبث واللهو وأي منا لم تستبد به في الصبا نشوة الحب وتأسره فتنة الجمال؟ ..... هي بيضاء رعبوب، يونانية المنبت، سودانية النشأة، غربية الهوى. فتنة طاغية وجمال فذ .. كان حظنا منها أن نراها من بعيد وهي تخطر عابرة الطريق في زهو المدل بحسنه، لا تنظر إلى أحد وينظر إليها كل أحد. ورآها الخليل الشاعر المفتون بالجمال المأخوذ بسحره، وترصدنا بطريقها أكثر من مرة نتأمل هذا الجمال الفاتن، ونسبح الله الخالق المبدع ونتبعها بأنظارنا وقلوبنا حتى تختفي. وتعود مرة أخرى ـ بل مرات ومرات، نرقب مطلع هذا البدر من خلال (دور الحي الإفرنجي بالخرطوم) كما كان يطلق عليه.... وفي جلسة في دار فوز ولدت أغنية جديدة تصور هذه الفتنة الطاغية التي تسعى بين دور الحي الإفرنجي بالعاصمة فتأسر القلوب وتعبث بالنهى! وجلسنا نستمع للأغنية من الخليل في خشوع بددته نشوة الطرب فعربدت جوانحنا وأجسامنا ونحن نستمع إليه وفوز يوقعان لحن هذه الأغنية:

فوق جناين الشاطيء وبين قصور الروم

حي «زهرة روما» وأبك يا مغروم

وتلقف الناس هذه الأغنية معجبين وأطلوا على الفتاة (زهرة روما). وشقيت الفتاة بسبب هذه الأغنية. كانت لا تستطيع أن تسير في الطريق إلا وتجد نفسها محاصرة بين صفين على جانبي الطريق من المعجبين، والشفاه تهمس بإسمها .. زهرة روما! والأبصار محدقة بها من كل جانب. وفي هدوء الليل كان الشباب الواله من فتية الخرطوم يحجون إلى دارها ويطوفون حولها وهم على دراجاتهم أو أرجلهم وينشدون بأصوات حلوة:

فوق جناين الشاطيء وبين قصور الروم

حي «زهرة روما» وأبكِ يا مغـروم٩

واضح مما تقدم أن الخرطوم المحصورة بين ما يعرف اليوم بشارع السيد عبد الرحمن وشارع النيل قد كانت بالنسبة للوطنيين السودانيين مدينة أجنبية. وقد هام بتلك المدينة الأجنبية المزروعة في التربة السودانية شعراء أمدرمان. ولم يكن بوسعهم ارتيادها على النحو الذي أرادوه وذلك بسبب السيطرة الأجنبية عليها، وبحكم الطبقية الأجنبية التي كانت تحكم مجتمعها، وتجعل من الوافدين من البيضان طبقة، ومن السودان أهل الأرض طبقة أخرى، أقل شأنا. لقد صور انقسام المدينة على ذلك النحو الشاعر محمد المهدي مجذوب حين قال:

سهرت والدَّيْمُ١٠ طبلٌ إذا تهـاوى يقومُ

راياته ليس تَخْشَى لوماً ومن ذا يلومُ؟

جهلٌ وفقرٌ وسكرٌ فيه الغنيُّ العـديمُ

العجزُ شيءٌ رهيبٌ له ابتدارٌ غشومُ

ولاحت الخرطومُ وجاءَ منها النسيمُ

أفوزُ منه بود عليَّ حيناً يحومُ

يُرَفِّعُ الأفقَ منـها نخلٌ رشيقٌ وسيمُ

حيُّ الفرنْجَة حيٌّ وكمْ تموتُ الديومُ!

وأجنبيٌّ مقيمٌ وفي قيدٌ مقيمُ

هكذا بدت الخرطوم المدينة الحديثة التي يسكنها الأجانب الموسرون للشاعر محمد المهدي مجذوب في مقابل «الديوم» الحي الشعبي الذي يسكنه هو مع السودانيين الفقراء. ونلاحظ أن علاقة الشعراء الذين كانوا يسكنون الأحياء الشعبية بالخرطوم الأجنبية علاقة مركبة. فتلك الخرطوم الأجنبية كانت موضع شكايتهم وتظلمهم لكونها الدالة على إيثار الأجنبي نفسه بخيرات البلد وحرمان إبن البلد منها. وكانت في نفس الوقت مكان غزلهم وتشبيبهم بجمال مساكنها وجمال رياضها وجمال أنثاها السافرة. ولنقرأ مرة أخرى قول المجذوب الذي لم ينس في غمرة شكواه من ظلم الخرطوم للديوم، التي ترقد منها على مرمى حجر أن يشبب بمظهرها الحداثي:

ولاحت الخرطومُ وجاءَ منها النسيمُ

أفوزُ منه بود عليَّ حيناً يحومُ

يُرَفِّعُ الأفقَ منها نخلٌ رشيقٌ وسيمُ

أما خليل فرح فقد أسهب في وصف زهرة روما وخلق منها بالقريض النضيد أسطورة يصطف الجمهور السوداني على جانبي الشارع لمشاهدتها وكحل المآقي بمفاتنها السافرة.

لم يكن متاحا لمن هم في قامة التجاني يوسف بشير أو خليل فرح أن يطالوا أفق «زهرة روما» إلا من على البعد، مستخدمين حيلة القصيد النضيد. فخليل فرح لم يظفر من غنيمة «زهرة روما» إلا بإرسال التحية من على بعد وتقديم فروض الولاء والطاعة، وتنضيد التعبير الفاره في ذلك الجمال الوافد المستحيل المنال. فقد سمى الشاعر خليل فرح الجهة التي تسكنها «زهرة روما» في مدينة الخرطوم بـ (جناين الشاطيّ)، و(قصور الروم)، وأكتفى في محاولات الوصل بتلك الدنيا البعيدة المنال بالدندنة مع أوتار عوده وسط ندمائه في أمدرمان، وصديقته «فوز» الزنجية الخارجة لتوها من متاهة الرق الطويلة تجلس إلى جواره في دارها الغاصة بـ «الهاربين»!

وعلى صعيد آخر، كتب المجذوب قصيدة للأستاذ محمود محمد طه، حين كان مسجوناً بسجن كوبر عقب إشعاله ثورة رفاعة في عام ١٩٤٦. وكانت السلطات البريطانية قد منعت أعضاء الحزب الجمهوري من زيارة الأستاذ محمود في السجن. وكان المجذوب أحد هؤلاء الأعضاء. في تلك القصيدة أشار المجذوب أيضا إلى مفارقة سكنى الوطنيين في الديوم وسكن الأجانب في القصور، فقال:

أحُكومةَ الخرطومِ بين قصورِها
أذَكَرْتِ مثليَ في الديومِ نزيلا؟

التجاني والخرطوم الأجنبية:

يقول الشاعر محمد الواثق: لم يُعرف عن الشاعر التجاني يوسف بشير (١٩١٠-١٩٣٧) أنه كتب شعرا في أم درمان اللهم إلا ما كتبه عن معهده الأمدرماني. وهو شعر لم يمس المدينة بشكل عام. هذا مع العلم أن أم درمان هي مدينة التجاني التي لم يغادرها إلا إلى القبر، وهو في شرخ الشباب١١. ولكن التجاني كتب عن الخرطوم واصفا جمالها الذي سبى فؤاده. وفي تقديري أن الخرطوم أعطت التجاني صورة المدينة الحديثة، وصورة الحياة الحديثة وكل ما يندغم في هذا الإطار من مباهج الحياة الحديثة، ومنسرحاتها. فالخرطوم الإفرنجية أقامت له النموذج المجسد لما يمكن أن يكون عليه حال القاهرة،التي طالما تمناها، وتشهاها، وبرح به الشوق إليها. غير أنه ظل عاجزا عن توفير ثمن التذكرة إليها، فمات كظيما يعاني برحاء التعلق بها. وشوق التجاني إلى القاهرة لم يكن في حقيقة الأمر سوى تعبير عن هرب من سجنه الأمدرماني ومن الخرطوم الحديثة، التي أوصدت في وجهه أبوابها مثلما أوصدتها في وجه غيره من المتعلمين الأوائل من السودانيين. كتب الأستاذ الشاعر، محمد الواثق في هذا المعني، قائلا:

تبرجت الخرطوم للتجاني فهام بها:

مدينـة كالزهــرة المونقـة

تنفح بالطيب على قطرها

ضفافـهـا السحــرية المورقـة

يخفـق قلب النيل في صدرها

أحنى عليهـا الغصـن الفـاره

وظلـها العنقود من حـادرِ

وهـام فيها القمـر الرافـه

يعـزف من حيـنٍ إلى آخر

قصـيــدة ألهمـــها الإلـــهُ

يراعةَ الفنـانِ والشـاعرِ

في هذه المدن أجناس من أبناء أثينا والشام والأرمن وشتى البلاد الأخرى (المدن الرائحة الغادية). مما أكسب الخرطوم بهرجها:

ماج بها الشام ولبنانه

والمدن الرائحة الغاديهْ

طوقـها بالحب غلمانه

وغيدها اللاعبة اللاهيـهْ

بيد أن الذين أضفوا على الخرطوم بهرجها هم الذين ضيقوا عليه رزقه فاستمتع بالبهرج من بعيد.

أبطرتهم بلادي فتعـالى إبن أثينـا واسـتكبر الأَرْمَنِّي

يا بلادي أخلصتك الخير واستعفيت وُدِّي إليكِ من كل منِّ

يا بلادي وأنت أضيق من رزقي مجالا ودون أخرات أذني

يخفف من حدة الإحباط عند التجاني استغراقه في مصر التي لم يستطع أن يجمع ثمن التذكرة للسفر إليها، مصر التي كانت مجلة الرسـالة تنشر له فيها شعره ١٢.

صنع التجاني في خياله من القاهرة مدينة بديلة، توسم أنها سوف تحتضنه وتعوضه عن كل مفقود وكل فائت. ولربما كان ذلك محض تخيل منه وإني لأرى أن خياله وحده وحاجته الملحة لمكانٍ يقدر عبقريته ويستوعب طاقاته الكبيرة، هي التي جعلته يتصور القاهرة مدينة فاضلة، حانية، يمكن أن تعيد له اعتباره المفقود، ويمكن أن يجد فيها ما يغذي خياله الشاعر، ويستحلب طاقاته الوجدانية الكبيرة. فهو ربما خلط بين نشرها لقصائده، بظنه بها القبول التام له والاحتضان غير المشروط له. متوسما أنه لا فرق لدى القاهرة بين عبقريته التي احتفت بها فعلا وبين سودانيته وسمرته ونشأته الفقيرة، وقدومه إليها من تخوم الغابة الإفريقية. وما من شك أن التجاني لو وجد فرصة السفر إلى القاهرة وعاش فيها لربما وجد من التهميش،ما هو أشد وأنكى مما كان يعاني منه في الخرطوم. ومعاوية محمد نور الذي وجد فرصة العيش في القاهرة، لم يجد فيها قبولا تاما. فقد عاش معاوية على هامشها على الخبز والجبن. غير أن لمعاوية مزية، وهي مزية إجادته للإنجليزية التي لا أشك أنها أعطته هيبة واعتبارا في القاهرة. فهذه المزية ربما كانت بعضا مما خفف وطأة التهميش على معاوية. ومع ذلك، عاش معاوية في القاهرة في غرفة صغيرة على السطوح، ليس فيها سوى الكتب. أيضا كان معاوية جريئا في نقده للأدباء والشعراء المصريين، ولعله يمثل أبرز السودانيين الذين لم يحسوا تجاه المصريين أي إحساس بالدونية. فهو قد كان بالفعل ندا لكبار أدباء مصر، رغم صغر سنه. بل لقد أطل عليهم معاوية في كثير من الأحيان من علٍ، وبحق! ومن سيرة معاوية يستشف المرء أن معاوية قد كان مستغرقا بالكلية في القراءة والكتابة، وذلك مما أعطاه عالمه الخاص به. فهو يبدو ممن يصنعون عالمهم لأنفسهم بأنفسهم، فتقل فيهم الحاجة إلى عالم خارجي، إلا في نطاق محدود جدا.

التجاني وأنثى الثقافة الأخرى:

والتجاني يوسف بشير واحد من الذين هاموا بالأنثى بيضاء البشرة، المنتمية لثقافة مغايرة لثقافة حواضر النيل الأوسط والشمالي في السودان. هام التجاني بالقبطيات هياما موجعا. وحوت أشعاره تطلعه الكتيم إليهن، وإلى عالمهن، الذي كان بعيدا عن متناول يده. فقد كان يطالعنهن من على البعد مثل سراب بقيعة. تقول الأستاذة فاطمة القاسم شداد، إن التجاني بحكم سكناه بالقرب من حي المسالمة، حيث الوجود القبطي المكثف في أمدرمان، كان يلمح القبطيات في غدواته وروحاته١٣. أقام التجاني في أبيات أربعة مقابلة بين عالمين رآهما يقفان على طرفي نقيض: هما عالم المساجد، وعالم الكنائس. يقول التجاني:

آهِ لو تعلم المساجدُ كم ذا أجهَدَتْ بينها الصبابةُ أمردْ

آهِ لو تعلم المساجدُ كم ذا خفقت بينها جوانحُ أدردْ

ولقد تعلمُ الكنائس كم أنف مُدلٍّ بها وخدٍّ مُوَرَّدْ

ولقد تعلم الكنائسُ كم جفنٍ وكم جمالٍ مُنَضَّدْ

وأرى أن هناك سرا، و"تُقِيَّةً" دفنهما التجاني في هذه الأبيات الأربعة شديدة العذوبة. وأرى أن التجاني قد لجأ إلى تلك التقية اللغوية تجنبا للمواجهة السافرة مع ذلك العقل الفقهي الضيق، الذي سبق أن أضر به أبلغ الضرر، وهو لا يزال بعد طالبا بمعهد أمدرمان العلمي. كان التجاني أول ضحايا التعنت الفقهي في ذلك المعهد الديني. إذ تم فصله من المعهد بعد أن أبلغ بعض أقرانه شيوخ المعهد، أثر جدل حام حول أيهما أفضل: شعر شوقي أم شعر حافظ؟ بأنه - أي التجاني - قد قال إن شعر شوقي كالقرآن. في حين أن حقيقية ما قاله التجاني هو أن الفرق بين شعر شوقي وشعر حافظ كالفرق بين القرآن وكلام سائر الناس.

السر والتقية اللتان دسهما التجاني في الأبيات الأربعة التي وردت أعلاه إنما تكمنان في قوله: (آه لو تعلم المساجد) وهو قول تمت مقابلته من الناحية

الأخرى بقوله: (ولقد تعلم الكنائس). هذه الأقوال أقوال محسوبة بعناية شديدة. فالمساجد في نظر التجاني لا تعلم ما يعانيه الشاب المنتمي إليها من وجع الصبابة ورهق البحث عن الأنثى المحجوبة. ولذلك فقد تمنى التجاني أن لو علمت المساجد بحال بنيها من المرهفين: (آه لو تعلم المساجد!) أما الكنائس، في المقابل، فقد كانت عالمة في نظره! وقد مثلت له من الزاوية التي رآها بها منها فضاءً رفيقاً بقلوب الشباب المائرة بالصبابة وجوانحهم الخافقة بالحب. وهو إنما قال: (ولقد تعلم الكنائس)، لا لأنه غير واثق من علمها، وإنما قال ذلك، فيما أرى، ليؤكد غضها الطرف عما تعلم!

كان هناك بون شاسع بين الخرطوم «المدينة الوافدة» من جهة، وبين أمدرمان «العاصمة الوطنية» وديوم الخرطوم، والخرطوم بحري التي يسكنها الأهالي، من الجهة الأخرى. وأم درمان نفسها كان لها طرفان: فقد مثل الوجود القبطي فيها ثقافة أخرى، وأفقا آخر مغايرا للحالة الأمدرمانية العامة. ومن هنا كان كلف التجاني يوسف بشير بالمسيح وبمن طفن حوله واستجرن من الجميلات. كما كان أيضا إيمانه «الفني» أو «الشعري» بالكنيسة التي استحالت على يدي قريحته الفارهة إلى عقد منضد من العذارى. يقول التجاني:

آمنـتُ بالحسـنِ برداً وبالصبابةِ نارا

وبالمسيحِ ومن طافَ حوله واستجارا

وبالكنيسةِ عقداً منضَّـداً من عَـذَارى

إيمانَ من يعبدُ الحسـنَ في عيونِ النصـارى

الخرطوم الشمالية الشرقية المواجهة لضفة النيل الأزرق مدينة صممت على هيئة المدن الغربية، ونمت فيها أساليب ومظاهر الحياة الغربية. وقد احتكر ذلك الجزء من المدينة الوافدون من المستعمرين ومن كبار الموظفين الأجانب، مشركين معهم في تلك المائدة الحداثوية الممدودة طبقة التجار الأجانب من يونان، وأرمن، وشوام، ومصريين، وغيرهم ممن جاءوا في معيتهم. هذا في حين أغلق المستعمرون ورهطهم من الوافدين أبواب الخرطوم في وجه (أبناء

البلد). فظل الوطنيون حبيسي أم درمان، المدينة الشعبية البائسة، وحبيسي ديوم الخرطوم الطينية التي ارتدفت المدينة الأجنبية، محتلة الخلاء الواقع جنوبي محطة السكة الحديد، في السهل الترابي الذي يغرق في الآل ساعات الظهيرة، وتتناثر في القيعان المحيطة به أشجار الأكاشيا الشوكية.
حين خرجت هذه الأحياء الفقيرة من قبضة الطهرانية المهدوية، وقعت مرة أخرى في قبضة الفقه الأزهري التركي العثماني. وهكذا عاد إلى الاستمرار من جديد مسلسل مسخ المرأة المدينية السودانية إلى مجرد حريم، وسقط متاع. ولذلك فإن الحالة الحضرية السودانية الحداثية التي يؤرخ لظهورها بالحكم التركي قد تزامن نموها مع انسحاب مضطرد للأنثى من الحياة العامة. وهكذا أصبحت الحياة الحضرية السودانية في مدن الوسط النيلي، أرضا جرداء جدباء، انبتت منها جذور وبذور الخصب الأنثوي. وحين فتح طلائع المتعلمين السودانيين أعينهم على الحالة الحضرية السودانية بُعَيْد الربع الأول من القرن العشرين، فتحو أعينهم على عالم ذكوري عقيم. وهكذا اتسمت حياة أولئك الطلائع، عبر النصف الأول من القرن العشرين، بالمعاناة من غياب البعد الأنثوي المُرَوِّي والمشبع في حيواتهم. كما تزامنت أيضا مع تلك الحقبة من العيش الذكوري الجديب، حالة من انعدام المتعة المزمن نتجت عن شح وسائل التسلية والترفيه والترويح. وهي حالة صورها كما رأينا، الأستاذ حسن نجيلة.

عيب الجلوس في المقهى!

كان المجتمع السوداني من المحافظة بحيث يستنكر وبشدة، أن يجلس السودانيون، ممن اصْطُلِحَ في الثقافة الشعبية على تسميتهم بـ «أبناء الأصول» في المقاهي العامة. يحكي الشيخ عبد الله الشيخ البشير عن أحوالهم في أربعينات القرن الماضي، عندما كانوا طلابا في معهد أم درمان العلمي الذي يدرس اللغة العربية والعلوم الإسلامية، قائلا:

ومن التحديث الذي طرأ على حياتنا، أنها لأول مرة نعرف «البوفيه» الذي أصبح يتيح لنا اللقاء في ما بين الحصص. وكان الكثيرون منا يرون أن الجلوس في المقاهي عيب على طالب المعهد، وذلك ما يعاب على السودانيين عامة. إذا وُصف الشخص العادي بأنه «زول قهاوي»، يعتبر ذلك نقص من قدره، فضلا عن أن يكون طالب علم. كان القليلون يجدون الشجاعة لفعل ذلك١٤.

يدلل حديث الأستاذ عبد الله الشيخ البشير على مدى محافظة الثقافة المدينية السودانية، ومقاومتها لصور الحياة الحديثة. ولقد كان السودانيون حتى وقت قريب لا يرتادون الفنادق أو ما سميت بـ «اللوكاندات»، وذلك قبل أن تظهر الفنادق الحديثة. فـ «اللوكاندة» في عرف «أبناء الأصول»، هي مكان إقامة «المقطوع» الذي لا أصل له، ولا أهل. وحتى الأكل في المطاعم لم يسلم تماما من النظرة إليه كـ «عيب». وقد استمرت تلك النظرة لفترة من الوقت عقب دخول المطعم التجاري إلى الحياة المدينية السودانية.

من كل ما تقدم تتضح لنا صورة عاصمة البلاد آنذاك. وهي الصورة التي تفتحت عليها أعين الكتاب والشعراء والفنانين الكبار من عيار التجاني يوسف بشير، ومعاوية محمد نور، ومحمد أحمد محجوب، ومحمد المهدي مجذوب، وخليل فرح، ومن قبلهم محمد سعيد العباسي، الذي يكبرهم في السن. فالعباسي قد شهد طرفا من الحياة المهدوية في أم درمان وضواحيها، وهو صبي. وأود أن الفت نظر القاريء الكريم إلى عبارة نجيلة القائلة: (كان مجتمعنا جافا إلا من تلك الجلسات الخاصة التي تعقد في الدور خلسة لانتهاب المسرة). فهي تدل على أن القدر القليل من المسرة الذي كان يجده طالبو المسرة، إنما كان «يُنتهب انتهابا»! وهذا يمثل جانبا من حالة الشد بين الشهية العارمة إلى الحياة الجديدة التي تولدت لدى الصفوة، نتيجة لتفتحها على أساليب عيش جديدة، وبين منظومة القيم السائدة التي كانت تجرم مسلك تلك الصفوة. ومن هنا جاء التستر، وجاء الاختباء، ونشأت الجيوب المنعزلة، وتعمقت ازدواجية الشخصية المتعلمة. فهناك مسلك متحرر نوعا

ما يسود جلسات الأنس السمر وراء الحوائط والأبواب المغلقة. وهناك تمظهر مفتعل بالرزانة والوقار والمحافظة في الحياة العامة، وفي المحافل العامة. هذه الازدواجية لا تزال السمة الغالبة على مسلك المثقف السوداني إلى يومنا هذا! وشخصية أحمد عبد الجواد، «سي السيد»، في ثلاثية نجيب محفوظ تمثل، كما سلفت الإشارة، نموذجا ممتازا لعيش المسلمين المعاصرين بوجهين في عالمين أحدهما تحتي سري، وثانيهما فوقي علني.

لا أريد أن يفهم قارئي أنني أظن أن حالة القسمة التي شطرت منظومة القيم السودانية حالة نشأت فقط يوم أن لامس المتعلمون الأوائل طرفا من أساليب الحياة الغربية. فالانقسام في منظومة القيم في داخل بنية الثقافة العربية الإسلامية بشكل عام، انقسام قديم. فالحياة المنفتحة في حقبة ما قبل الإسلام والتي ضيق عليها الإسلام الخناق أول ما جاء، من أجل أن يعبر بها من أفقها ذاك إلى أفق جديد، سرعان ما عادت سيرتها الأولى، مرة أخرى. ولكن عودتها كانت على نسق جديد، وبوجه جديد وطاقة، ودفق، جديدين وإمكانات جديدة، شكلها رغد العيش الذي أعقب التوسع في الفتوحات الإسلامية شرقا وغربا. يضاف إلى ذلك، ما كان من الاحتكاك بثقافة الإمبراطوريتين الفارسية والرومانية، اللتين حل الإسلام المنطلق من جزيرة العرب مكانيهما. فبعد أن استتب أمر الخلافة الإسلامية للأمويين، نشأت حالة من الرفاه الشديد والدعة والتوسع في الدنيا، نتيجة لتدفق الخراج من البلدان المفتوحة. وهكذا غابت شمس الورع والزهد التي سادت الصدر الأول، وبدأ عصر إمبراطوري جديد. وما لبثت تلك الحالة من الانفتاح أن خلقت حالة من التسيب الأخلاقي المعلن بلغت حد الجرأة على ممارسة الفحش والمجون مع الخلفاء أنفسهم، خاصة في حقب العصر العباسي٥١

عرف الريف السوداني عالمين: عالم «المسيد»، حيث التدين والصلوات والذكر، وعالم «الإنداية» حيث الخمر والمرأة الساقية والأنس والشعر والفكاهة الطليقة. وقد عاش العالمان بجوار بعضهما بعضا، ولا يزالان كذلك، فيما أحسب.

فرغم الهبَّات التي تفتعلها السلطات، كل حين وآخر، بغرض استئصال عالم «الإنداية»، إلا أن عالم «الإنداية» سرعان ما يمتص الهجمة بالاختباء المؤقت ليعود من جديد. نشأت «الأنادي» في أطراف القرى وأصبحت ملاذا لطالبي التخفف من قيود الثقافة العربية الإسلامية المحافظة. في تلك الأنادي ينشد الرواد نشوة الخمر، ونشوة الأنس، والشعر، والفكاهة. كما ينعمون بمرأى الأنثى التي تدور عليهم بكؤوس الراح. وقد صورت رواية «عرس الزين» للطيب صالح ازدواجية «عالم القرية»، وعالم «الواحة» المقامة على طرف القرية. تلك الواحة التي ضاق بها فقيه القرية فألب عليها الناس، وأثار ثائرتهم، فذهبوا إليها بالمشاعل، وأحرقوها.

الشاهد، أن حالة القسمة والضيق بقيود الثقافة العربية الإسلامية في نسختها العثمانية الفقهية الوافدة حالة ظلت قائمة. وقد عمق الاحتكاك بالثقافة الغربية الوافدة وأنماطها التي لا تضيق بمسلك الآخر المختلف، حالة القسمة والانشطار وسط الجيل الأول من المتعلمين، الذين تربوا جزئيا على أيدي الإنجليز. ولذلك فقد تبنى أولئك الطلائع نهج الانفتاح، غير أنهم أقاموا لأنفسهم «أنادي» جديدة، ناسبت مستواهم الطبقي. فـ «الأفندي» لا يرتاد «إنداية العامة»، لأنها لا تناسب وضعه الاجتماعي. غير أن هذا الأفندي يشارك من يرتادون «الأنادي» العامة في سمة التمرد على نمط القيم السائدة المفروضة بسلطة المؤسسة الفقهية، التي أنابت في حراستها مختلف القوى المجتمعية، التي تفننت هي الأخرى في الحفاظ على حالة الانصياع باستخدام مختلف الآليات.

إذن، فإن حالة الهرب من تلك الحواضر، وهي حالة وسمت مسلك كثير من الموهوبين، الذين حصلوا قدرا من التعليم الغربي، به انفتحت آفاقهم على صور من الحداثة، قد كانت حالة طبيعية جدا. إذ لم يكن من بد من ردة فعل طبيعية لذلك النوع الجديد من التفاعل النفسي المتولد من حالة الشد والجذب التي دخلت ذلك المسرح في ذلك المنعطف التاريخي الهام، الذي زاد

فيه دبيب الحداثة في جسد الحياة السودانية، وازدادت فيه ملامسة صور الحداثة للمخيال السوداني. فحالة الهرب من واقع المدينة السودانية التي نشأت وقتها لا تنفصل بحال عن حركة التطلع لتغيير ما هو سائد، طلبا لتنقيحه وتوسيعه أو حتى إحلاله كليا بما أخذ يستجد.

كان لابد للقالب القائم وقتها أن يتسع هونا ما ليستوعب تلك الطاقات الفكرية والنفسية الجديدة، التي أفرزها التعليم الوافد، وعمقها الاحتكاك بثقافة الآخر، الأكثر إيغالا في فضاء الحداثة العريض. وقد حال وجود المستعمر، إضافة إلى الطبقية الإنجليزية المشهورة، دون أن يجد ناشئة المتعلمين مجالا لورود منهل الحياة الحديثة التي أخذت تتخلق في بلدهم، وأصبحوا على وعي بها من خلال تعليمهم ومشاهدتهم لمدينة الخرطوم التي كانت تنمو أمام أعينهم. فكل باب لولوج تلك العوالم لا يتم فتحه إلا بواسطة المستعمر، الذي يحرص على حفظ المسافة الطبقية بين الحكام وناشئة الموظفين من الوطنيين المحرومين. فقد حيل من ناحية، بين الوطنيين وبين مشاركة الحكام الإنجليز موائد متعهم الحداثوية. ومن الناحية الأخرى لم يكن في وسع أولئك الوطنيين إزاحة الحكام الانجليز والجلوس مكانهم. وحين أمعن الإنجليز في تحقير هؤلاء الطلائع من المتعلمين بتقريبهم لزعماء الطائفية وشيوخ الإدارة الأهلية، هرع أولئك الطلائع من المتعلمين نحو زعماء الطائفية مقدمين خدماتهم. فقد كان ذلك هو أقرب الطرق إلى موائد الحداثة الواقعة خلف كل تلك الأسوار العالية. ونجد أن بعض من ساءتهم حالة الهرولة نحو زعماء الطائفية ووجدوا أنفسهم على هامش التيار العام، قد انكفأوا على ذواتهم، وانعزلوا عن مجريات المشهد السياسي، واكتفوا بالسخرية منه. وانصرف هؤلاء، من ثم، إلى خلق عالم بديل من مادة الأدب والفن فيه يتم اختلاس ما يمكن اختلاسه من المتع التي خلقوا لتحقيقها جيوبا ليلية معزولة.

فُتنت أغلبية المتعلمين الأوائل بحلاوة الحياة الحديثة وطلاوتها. غير أنهم عرفوا بعد منازعة قصيرة للسلطات البريطانية أنه لا سبيل أقصر إلى التنعم

بالدخل الوفير والوجاهة الاجتماعية، سوى سبيل التحالف مع الطائفتين الكبيرتين اللتين قربهما المستعمر. وهكذا ذهب المتعلمون الأوائل إلى حيث أشار لهم المستعمر، بشكل غير مباشر! وهكذا اتخذوا من الطائفتين الكبيرتين مركبهم المريح نحو شط الاستقلال، ومن ثم إلى عالم العيش الحديث، والوجاهة، التي تأتي تلقائيا مع الوظيفة السياسية، والإدارية، الكبيرة. وبالفعل فالذين اختاروا ذلك الدرب انتهوا في حوالي العقدين من الزمان إلى تسنم الوظائف العليا عقب الاستقلال مباشرة، فأصبحوا في عقدين من الزمان قادة للوطن، ولكن بلا مشروع وطني واضح المعالم. وقد وجد كثير منهم في الوظائف ما سبق أن تشهاه من طراوة وطلاوة الحياة الحديثة. فأسرفوا في تدليل أنفسهم، وفي الابتعاد عن الفقر الذي كان يحيط بأهليهم إحاطة السوار بالمعصم. خلق كثير من أولئك الرواد عالمهم الغربي الخاص بهم، في بدايات حقبة ما بعد الاستقلال. فهم الذين ورثوا الشق الشمالي من مدينة الخرطوم. ومع ذلك أكثروا من الأسفار إلى الخارج. وغضوا بصرهم عن تحديات التحرير والتحديث، حتى دهتهم الدواهي في نهاية المطاف. انصرف طلائع المتعلمين الذين احتلوا مقاعد المستعمرين عن تنمية محيطهم، وعن العمل الدؤوب على رفع أحوال الأهالي، وأتقنوا فن المناورة السياسية التي لا تستهدف غير البقاء على الكرسي. جعلوا من السياسة مجرد مناورات ومداورات هدفها الأول والأخير الاستمرار في الحكم، وبأي سبيل وبأي ثمن. فكثرت الائتلافات وكثر فض الائتلافات، وحاق بالبلاد نتيجة لذلك، في العقود التي تلت الاستقلال، ما حاق بها من التراجع المضطرد.

الأذكياء ودور المتفرج الساخر:

بعض الأذكياء الذين أحزنتهم هرولة كبار الخريجين نحو الطائفتين الكبيرتين: طائفة الأنصار، وطائفة الختمية، انضموا إلى الأستاذ محمود محمد طه وشكلوا معه الحزب الجمهوري. غير أنهم سرعان ما انفضوا من حول الأستاذ محمود حين خرج بفكرته لبعث الإسلام، عقب خلوته التي انتهت في عام ١٩٥١. مال هؤلاء إلى صناعة الشعر وإلى خلق جيوب لهم، فيها يسمرون ويسخرون من الأوضاع القائمة. ولإجلاء ذلك وتعضيده أستصحب النص الذي كتبه الدكتور محمد الواثق:

تكونت من هؤلاء عصبة عرفت بتعاضدها وهم منير صالح عبد القادر، محمد المهدي مجذوب، محمد محمد علي، وتتراوح تواريخ ميلادهم ما بين ١٩١٨ـ ١٩٢٢ يشاركهم في مشروعهم الأدبي والاجتماعي توفيق صالح جبريل والذي هو أصلا من جيل عبد الله عبد الرحمن وأحمد محمد صالح .... كانت الطائفية قد ترسخت في صورة زعيميها السيد علي الميرغني والسيد عبد الرحمن المهدي واعتلق جل السياسيين بأحدهما أو الآخر١٦.

ويرى الأستاذ محمد الواثق أن الجيل الثاني وهو الجيل الذي أشار إليه المجذوب بـ «عصبة الهاربين من ذكائهم»، قد يئسوا حتى أصبحوا بغير قضية. أو قل إن قضيتهم قد انحصرت في السخرية مما يجري. ويعقد البروفيسر الواثق مقارنة بين الجيلين يقول فيها:

من العسير أن تجد لشعراء هذا الجيل الثاني قضية كبرى تجمع أو تفرق بينهم كما كان الاستقلال أو الإتحاد مع مصر سمة من سمات الجيل الذي سبقهم. ما كان يجمع بينهم هو تمردهم على الجيل السابق يسخرون من ساسته وأحزابه وأفكاره ومن الطائفية التي اعتلقها ساسته على وجه أخص. قد تتعدى السخرية إلى الاستقلال ذاته والسأم منه١٧.

يمكن القول أن حالة الهرب التي دخل فيها المجذوب، ومن هم مثله، قد مثلت في بعض جوانبها محاولة لخلق شيء من التوازن، نتيجة لاعتزال المسرح

السياسي الذي قويت فيه شوكة الطائفيتين الكبيرتين، مستحوذتين على طلائع المتعلمين، واضعة إياهم تحت إمرتهما. فقد حدد مسلك أعضاء مؤتمر الخريجين المتمثل في الانضمام إلى واحدة من الطائفتين، ملامح مرحلة ما بعد الاستقلال، التي حين جاءت، كانت بالفعل مخيبة لآمال الكثيرين، خاصة الأذكياء والمستنيرين. وقد قاد نفور الأذكياء والمستنيرين من توظيف أنفسهم للقوى الطائفية إلى أن يخرجوا في النهاية إلى الهامش، بعيدا من قلب الأحداث ومن بؤرة الضوء وعالم الوجاهة والمناصب والحيلة المادية الواسعة. انتهت هذه الفئة النابهة إلى مجرد موظفين متوسطي الحال، في الوقت الذي تسنم فيه من كان أقل منهم معرفة وموهبة، الوظائف العليا.

لابد من ملاحظة أن حركة التغيير في مجموعها وصورتها الكلية كانت أبطأ بكثير وأضيق من أن تستجيب لتلك النقلة التي حدثت في نفوس الطلائع من المتعلمين الذين نموا عقليا ووجدانيا بأكثر مما نما محيطهم، وببون شاسع جدا. ذكر الطيب صالح على لسان مصطفى سعيد حين كان يحكي عن طفولته في المدرسة والأسباب التي أخرجته من السودان وهو بعد صبي، قائلا: (وبعد ثلاثة أعوام، قال لي ناظر المدرسة، وكان انكليزيا: «هذه البلد لا تتسع لذهنك، فسافر. اذهب إلى مصر أو لبنان أو انكلترا. ليس عندنا شيء نعطيك إياه بعد الآن).١٨ ورغم أن مدير المدرسة قد عنى أن عقل مصطفى سعيد عقل نهم للمعرفة، وقد استنفد كل ما أعده المنهج المدرسي السوداني، في ذلك الوقت، لتلميذ في سنه، بسبب نباهته، ونبوغه، إلا أن عبارة مدير المدرسة لها، فيما أرى، وجه آخر. ذلك الوجه هو أن من يستنفد المعرفة المقررة عليه في زمن قياسي، لابد أن تكون قد اتسعت حياته بشكل لا يستجيب له الواقع السوداني المحيط آنذاك. فالتعليم يوسع من صورة الحياة في الذهن. فصورة الحياة، وما ينبغي أن تكون عليه في ذهن المتعلم ليست هي صورتها في ذهن الأمي. وصورتها في ذهن المتعلم الموهوب ذي الطاقات الكبيرة، ليست هي صورتها عند المتعلم الأقل موهبة.

«صالون مي» .. أو النموذج المُحتذى

سبق أن أشرت إلى غياب المرأة في حياة طلائع الكتاب والشعراء والمشتغلين بشؤون الأدب في الحياة المدينية السودانية، في بدايات القرن الماضي. ولذلك، فقد اخترع الأدباء السودانيون حيلة بها يضمون المرأة إلى مجالسهم. وقد حذوا في ذلك حذو الأدباء المصريين، الذين عاشوا ظروفا مماثلة. فقد خلق الفقه الأزهري العثماني حالة مماثلة من الجدب الأنثوي في شمال وادي النيل. فالمجتمع الحضري لوسط وادي النيل (السودان الأوسط والشمالي) ولشمال وادي النيل (مصر) قد كان يحبس المرأة بعيدا من الرجل، ويرسم لها مسارا محددا عليها أن تبقى عليه، وأن تلتزمه التزاما صارما، من المهد إلى اللحد. ولذلك فقد أصبح صالون الأديبة «مي زيادة» هو المتنفس الأنثوي الذي التجأ إليه الأدباء في مصر. يقول عامر العقاد إن الحجاب كان مضروبا على المرأة في مصر حين نزلت مي زيادة إلى القاهرة١٩. وما من شك أن المدينة السودانية قد قامت من حيث وضع المرأة على هيئة المدن العثمانية. وبما أن الحياة الأدبية السودانية في النصف الأول من القرن العشرين قد كانت متأثرة بالحياة الأدبية في مصر، فقد نشأ في السودان صالونان: هما صالون «مدام باري»، وصالون «دار فوز» في أمدرمان.

في شمال الوادي، وفي الفضاء المتوسطي، تعلق عدد من الأدباء المصريين والشوام بمي زيادة. وقد أحبها بعضهم حبا جارفا، وعبر بعضهم عن ذلك الحب صراحة في رسائل غزل كثيرة كانوا يرسلونها إليها بالبريد، حتى اجتمعت لديها آلاف الرسائل الغرامية٢٠. ومن بين الذين شببوا بمي، وبموعد ندوتها، الشاعر إسماعيل صبري، الذي كان يستبطئ مقدم يوم الثلاثاء، الذي تكتحل فيه مقلتاه بمرأى مي، وهي جالسة في أبهي زينتها وألقها ورونقها، وسط الأدباء في صالونها الأدبي. قال إسماعيل صبري معبرا عن تلهفه إلي يوم الثلاثاء:

روحي على بعضِ دورِ الحيِّ حائمةٌ

كظامئ الطيرِ توَّاقاً إلى الماء

إن لم أُمَتِّع بميٍّ ناظريَّ غداً

أنكرتُ صبحَكَ يا يومَ الثلاثاءِ

وقد أحب كل من العقاد، وجبران، مي، وتبادلوا معها الرسائل. وبالإضافة إلى من تقدم ذكرهم، فقد كان كل من الأدباء طه حسين، وأحمد لطفي السيد، وحافظ إبراهيم، وأحمد شوقي، أيضا ممن يرتادون صالونها. وقد كتب شوقي بدوره مشببا بمي، فقال:

أُسائلُ خاطري عمَّا سباني

أَحسنُ الخَلْقِ أم حسنُ البيانِ؟

رأيتُ تنافُسَ الحسَنيْنِ فيها

كأنَّهما لميَّةَ عاشقانِ

إذا نطقَتْ صبا عقلي إليها

وإن بسمَتْ إليَّ صبا جَناني

ويبدو أن مي كانت جد مستمتعة بوضعها ذاك، كمحط لأنظار عدد من الأدباء البارزين. فالسوق وقتها قد كانت خلوا من الأديبات اللواتي يجالسن الأدباء. فالطلب على الأنثى المثقفة قد كان أكثر بكثير من العرض. يضاف إلى ذلك، تأثير الفقه العثماني الذي خلق حالة من الازدواجية. فمن جهة هناك الزوجة، سيدة المنزل، و"أم الأولاد". ومن الجهة الأخرى، هناك الأديبة الأريبة المعشوقة التي تمثل ندا للرجل. فالفقه الطهراني الخائف من المرأة،والعازل لها هو الذي قاد إلى تأخير تعليمها، ومن ثم تأخر دمجها واستيعابها في أنشطة المجتمع العامة. ألأمر الذي تسبب في خلق هوة كبيرة بين الرجال والنساء.

بروز التعليم العصري وسط الرجال قبل النساء جعل أدباءنا وكتابنا يحتالون على ذلك الوضع بشتى الحيل. ومن تلك الحيل اتخاذ الخليلات. فكثير من

الرجال يتزوج حسب التقاليد، وغالبا ما تكون زوجته من قريباته، حسب العرف السائد. بمثل هذا الزواج يفي الرجل بمتطلبات البيئة الاجتماعية المحيطة به، ومتطلبات المسار المرسوم للأبناء والبنات، وفقا للتقاليد الأسرية السائدة، التي قل أن يشذ عنها شاذ. وقد قاد مثل هذا الوضع المفروض، في بعض الأحيان، إلى أن تكون للرجل المتزوج امرأة أخرى بجانب "زوجة التقاليد"، وذلك لإشباع ذلك الجانب الذي لا تشبعه "زوجة التقاليد" المفروضة فرضا. فواقع "الزوجة المفروضة"، أو "شبه المفروضة" لم ينطبق على كل فرد بطبيعة الحال، ولكنه انطبق على حالات تكثر حينا وتقل أحيانا أخرى. كما أن واقع اتخاذ الخليلات عن طريق خلق علاقة أنثوية موازية لم يكن أمرا عاما بطبيعة الحال. غير أن فيه دليلا على جانب من تناقض الذكور مع الواقع القائم. فالشامل والعام هو وجود تفاوت وتناقض ومفارقة بين حاجة المتعلم في الأنثى، وبين الإناث المتاحات في ذلك الوقت. فالإناث في بدايات القرن الماضي كانت تغلب عليهن قلة التعليم، إن لم نقل انعدامه.

وحين ننظر إلى طلائع الشعراء والكتاب والفنانين، مستصحبين معطيات ذلك الواقع، نجد أن من ينتمون إلى هذه الفئة لم يميلوا بحكم المخيال الأدبي إلى الخليلات العاديات، أو إلى الزوجة الثانية، معلنة كانت أم في السر. وإنما اتجهوا إلى ما يمكن أن نسميه بـ "الخليلات الأديبات". فهناك نزوع نفس الأديب والفنان إلى تلك "الأنثى الأخرى"، أو "الخليلة الأديبة"، التي لم تكن في حقيقة أمرها سوى مشجب يتم عليه تعليق المشكلة، وهي مشكلة الهرب. إذ تناط بتلك الخليلة مهمة إكمال النقص المشعور به، بغض النظر عن حقيقة قدرتها على إكمال ذلك النقص. الشاهد أن حاجة الفنان والأديب تقع في غالب الحال وراء أفق الخليلة المجسدة في اللحم والدم. غير أن حل المشكلة لا يتراءى عمليا إلا في تلك الخليلة المجسدة في اللحم والدم!

اتجه الأدباء إلى حد كبير إلى "الخليلات الأديبات". وقد أحب كثير من الأدباء الأديبات "حبا أفلاطونيا"، لم يتعد الشعور بالسعادة الغامرة في

حضرتهن. وقد بادلتهن الأديبات ذلك الحب الأفلاطوني اليائس. فالظرف القائم وقتها لم يكن ليسمح بغيره على أية حال. فعلاقة الحب المتبادل التي نشأت بين مي زيادة وجبران خليل جبران، من جهة، وبين مي زيادة وعباس محمود العقاد، من جهة ثانية، كانت علاقة انخرط فيها مجترحوها في استعذاب عذاب الحب، وفي التعبير عن هذا العذاب المستعذب.

في ١٥ يناير عام ١٩٢٤ كتبت مي زيادة إلى جبران ما نصه:

ما معنى هذا الذي أكتبه ؟ إني لا أعرف ماذا أعني به! ولكني أعرف أنك "محبوبي"، وأني أخاف الحب، وأقول هذا مع علمي بأن القليل من الحب كثير .. الجفاف والقحط واللاشيء بالحب خير من النذر اليسير، كيف أجسر على الإفضاء إليك بهذا، وكيف أفرّط فيه؟ لا أدري، الحمد لله إني اكتبه على ورق ولا أتلفّظ به، لأنك لو كنت حاضراً بالجسد لهربت خجلاً بعد هذا الكلام، ولاختفيت زمناً طويلاً، فما أدعك تراني إلا بعد أن تنسى٢١.

كما كتبت مي زيادة إلى جانب جبران، إلى الأديب عباس محمود العقاد. والنص الذي أورده هنا ظهر في مختلف مواقع الإنترنت من غير إشارة إلى مصدره. ولقد بحثت كثيرا ولم أجد لهذا النص مصدرا رغم أنه يمثل رسالة أرسلتها مي من برلين إلى العقاد في ٣٠ أغسطس ١٩٢٥. ولغة الرسالة تشابه كثيرا لغة مي، ولم أجد ما يدعوني إلى الشك في هذه الرسالة. ولذلك فإنني سوف أثبتها، مشيرا فقط إلى واحد من مواقع الإنترنت العديدة التي وردت بها. كتبت مي زيادة إلى الأستاذ عباس محمود العقاد تقول:

إنني لا أستطيع أن أصف لك شعوري حين قرأت هذه القصيدة. حسبي أن أقول لك إن ما تشعر به نحوي هو نفس ما شعرت به نحوك، منذ أول رسالة كتبتها إليك وأنت في بلدتك التاريخية أسوان. بل إنني خشيت أن أفاتحك بشعوري نحوك منذ زمن بعيد .. منذ أول مرة رأيتك فيها بدار جريدة المحروسة. الحياء منعني، وقد ظننت أن اختلاطي بالزملاء يثير حمية الغضب عندك. والآن عرفت شعورك، وعرفت لماذا لا تميل إلى جبران خليل جبران. لا تحسب

أنني أتهمك بالغيرة من جبران، فإنه في نيويورك لم يرني، ولعله لن يراني، كما أني لم أره إلا في تلك الصور التي تنشرها الصحف. ولكن طبيعة الأنثى يلذ لها أن يتغاير فيها الرجال وتشعر بالازدهاء حين تراهم يتنافسون عليها! .. أليس كذلك؟!

معذرة .. فقد أردت أن أحتفي بهذه الغيرة، لا لأضايقك، ولكن لأزداد شعورا بأن لي مكانة في نفسك، أهنئ بها نفسي، وأمتع بها وجداني. فقد عشت في أبيات قصيدتك الجميلة وفي كلماتها العذبة، وشعرت من معانيها الشائقة وموسيقاها الروحية ما جعلني أراك معي في ألمانيا على بعد الشقة وتنائي الديار. سأعود قريبا إلى مصر، وستضمنا زيارات وجلسات، أفضي فيها لك بما تدخره نفسي ويضمه وجداني، فعندي أشياء كثيرة سأقولها لك في خلوة من خلوات مصر الجديدة، فإني أعرف أنك تفضل السير في الصحراء وأنا أجد فيك الإنسان الذي أراه أهلا للثقة به والاعتماد عليه٢٢ .
برلين ٢٥ أغسطس ١٩٢٥
يبدو أن الظرف السائد وقتها قد حول الحب إلى نشاط ذهني ووجداني بحت. وقد تمركز هذا النشاط حول التلذذ بالبعد والحرمان وبث الشكوى منهما. يقول سلطان العاشقين الشيخ أبو حفص عمر بن الفارض، في شأن التلذذ بالمطل والحرمان:

عِدِيني بوصلٍ وامْطُلي بنجازه
فعندي إذا صحَّ الهوى حَسُنَ المَطْلُ!

ونسبة لندرة المعروض من النساء المثقفات المستقلات، ممن يمكن أن يرقن بذلك الوصف للأدباء في ذلك الوقت، فقد ارتضى الأدباء باتفاق معلن وغير معلن الشراكة فيهن، وعلى الشيوع! وتلك طريفة من الطرائف في بابها! وقد لاحظنا كيف أن مي زيادة قد أوقعت في حبائلها كلا من جبران والعقاد! بل إنها ذهبت لتبرر فعلتها تلك بقولها: (ولكن طبيعة الأنثى يلذ لها أن يتغاير

فيها الرجال وتشعر بالازدهاء حين تراهم يتنافسون عليها ! .. أليس كذلك ؟..!).

يبدو جليا أن "موضة" مجالسة الأديبات ومكاتبة الأديبات قد كانت سمة من سمات تلك الحقبة. فالواقع قد فرض على الأدباء ذلك المتنفس، بحكم أنه قد كان المتنفس الوحيد. وقد أشار المجذوب في رسائله إلى علي أبوسن إلى أنه ظل يكاتب بعض الأديبات العربيات، وأنه كان يتلقى منهن الرسائل، وإن كان ما يتلقاه منهن أقل مما كان يرسله إليهن، فيما يبدو. وكانت وجهة المجذوب في المراسلة هي منطقة الهلال الخصيب. ولسوف أورد شواهد إضافية على مخاطبة النساء الأجنبيات كمناجاة المحجوب الشعرية للشاعرة فدوى طوقان، وتعلق المجذوب بغادة السمان وبديزي الأمير، وبأخريات. كما سوف أعرض إلى خطابات المجذوب الكثيرة إلى روزماري البريطانية، وذلك حين أتحدث المجذوب في الفصل الذي أفردته له.

مهرب دار «فوز»، أو حيلة من لا حيلة له

في الفصول الستة التي وضعها تحت عنوان واحد هو: «ما بين الجد واللهو» في كتابه الهام "ملامح من المجتمع السوداني" ينحو الأستاذ حسن نجيلة بشكل رئيس إلى توصيف الأحوال الاجتماعية السائدة في السودان، في النصف الأول من القرن العشرين. هذه الفصول الستة يمكن أن تصنف ضمن أدب الاعتراف السوداني. في الفصول الستة، التي أشرت إليها عاليه، أخرج لنا نجيلة حقائق تلك الفترة الهامة في مراحل نمو المجتمع السوداني وهو يخطو خطواته الأولى في سلم التحديث، عن طريق حوار مع شيخ لم يسمه. ولا أخال أن قارئا لذلك الكتاب قد غاب عليه أن ذلك الشيخ المعني ليس سوى نجيلة ذاته، ولكن بعد أن طعن في السن. فحين بدت لنجيلة ضرورة أن يكتب مذكراته، رأى أن يكتبها بشكل غير مباشر. ولذلك فإنني أظن أن نجيلة قد احتال على ذلك بأن أعاد نفسه إلى شاب. وجعل ذلك الشاب يحاور ويفاكر

ويؤانس الشيخ المشار إليه، عبر تلك الفصول الستة من كتاب «ملامح من المجتمع السوداني». في تقديري أن نجيلة قام بذلك لكي يباعد بين نفسه وبين الاعتراف المباشر، الذي غالبا ما يكون له ثمنه في محيط محافظ مثل المحيط السوداني، خاصة في الفترة التي كتب فيها نجيلة كتابه ذاك. وليس هذا هو المهم هنا، وإنما المهم هو المعلومات التي أخرجها لنا نجيلة. أيضا، لا يهم إن كان ذلك الشيخ الذي أدلى بالاعترافات هو نجيلة نفسه أم شيخا حقيقيا آخر. المهم هو ما وصلنا من معلومات عن تلك الفترة.

يقول الشيخ الذي زعم نجيلة أنه ذهب إليه ليستنطقه عن تفاصيل أحداث تلك الفترة:

... ويحك!، من أنباك بخبرها وأي شرير دفع بك لتنكأ جرحا أبرأه الزمن؟ فقلت: كلنا يعرف أمرها فإنها لم تكن من الفتيات العابثات .. ولقد كانت دنيا وحدها جمالا وذكاء ورقة وعذوبة، ونعلم أن دارها كانت ملتقى الأدباء والشعراء والفنانين .. تشجي وتروي وتلهم! كانت دارها حلقة من حلقات الفن والأدب ولولا أن قعدت بها قلة الثقافة وفقدان التعليم لما كان شأنها باليسير في تاريخ أدبائنا وفنانينا ... وضحك معجبا كأنما زهاه ثنائي على صاحبته، وصمت هنيهة كأنما يعبر في هذه اللحظات عشرات السنين ليعود القهقرى إلى مسرح الصبا وفتنة الشباب حيث كانوا يعقدون تلك الجلسات في دار (فوز)! - هكذا كانوا يسمونها - تلك الجلسات التي ألهمتهم الشعر والفن كأحسن ما يكونان في ذلك العهد٢٣.

في كل ما وقعت عليه عيناي من تاريخ تلك الفترة، لم تقع عيناي على إيراد كامل لأسم «فوز»، إلا مؤخرا جدا لدى الأستاذ محمد خير البدوي، في كتابه قطار العمر الذي صدر في العام، ٢٠٠٨. لم أكن أعرف ما إذا كان اسم «فوز» هذا اسما حقيقيا، أم لقبا أطلقه عليها من كانوا يرتادون دارها، لولا ما تفضل بذكره الأستاذ، محمد خير البدوي. فقد ذكر أن اسمها هو «الشول بت حلوة». ويبدو أن «فوز» هذه كانت تعيش بمفردها. وهذا أمر غريب في أحوال المجتمع

السوداني في تلك الحقبة. كانت «فوز» تستقبل الأدباء والفنانين في دارها. ويروي نجيلة أسماء بعض من كانوا يؤمون دارها ومن بين من ذكرهم نجيلة، الشاعر والمغني المعروف خليل فرح والشاعر المعروف توفيق صالح جبريل، والشاعر مكاوي يعقوب والأستاذ محي الدين جمال أبو سيف. وأشار نجيلة إلى آخرين أسماهم بـ «الغاوين» الذين لابد من وجودهم حيث وجد الشعراء والفنانون. وذكر أنه أمسك عن ذكر أسمائهم لأن ذكرها ربما تسبب لهم في حرج كثير. وفي هذا دليل على أن الوضع كله قد كان وضعا مختلسا اختلاسا وأن العرف لم يكن ليسمح به. وقد ذكر نجيلة من قبل أن المسرات قد كانت «تنتهب انتهابا» في تلك المجالس الخاصة.

ما يهمني هنا هو وضع «دار فوز» ضمن مسارح الهرب لصفوة وطلائع المتعلمين السودانيين. فالهرب في «الثيمة» التي أحاول تتبعها في هذا السفر، إنما هو محاولة إيجاد مساحة موازية للمتشكل القائم. أعني، مساحة أو جيبا تجد فيهما روح الفنان والشاعر متنفسا للشعر وللفن، ولبعض صور المسلك مما لا يتيحه النطاق الاجتماعي المحيط، وما لا تتعاطف معه أو تتقبله الثقافة السائدة.

لطالما اعتراني فضول قوي لمعرفة أسرة «فوز» هذه. إذ من المرجح جدًا عندي أن تكون «فوز» هذه منتمية إلى أسرة من الأسر التي تعرضت في تاريخها للاسترقاق. فإسمها «الشول بت حلوة» قوى الدلالة على تحدرها من أسرة عانت من الاسترقاق. أيضا، حصولها على تلك المساحة المعتبرة من الحرية التي تمتعت بها دون غيرها من نساء ذلك الوقت، يدل على أنها متحدرة من أسرة عانت الاسترقاق. فالأعراف السائدة وقتها كانت لا تتيح الحرية إلا لمن جاءت من خلفية استرقاق. فالـ «الحرات» عليهن استيفاء معيار أعلى من الانضباط المسلكي لم تكن «المسترقات» مطالبات باستيفائه وفق العرف السائد وقتها. وهو عرف قام على الشريعة الإسلامية التي لا تنتظر من «المسترقة» من «الانضباط الأخلاقي» ما تنتظره وتتوقعه من «الحرة». وبقايا

مثل هذه النظرة موجودة في الازدواجية القانونية التي لا تزال قائمة في قوانين بلدان كالمملكة العربية السعودية، فيما يخص دية القتيل ووضعية غير المسلم في القانون، مقابل وضعية المسلم. فدية غير المسلم لا تساوي دية المسلم. هذا فضلا عن تعرض المسترقة إلى عقوبة أقل في المخالفات الأخلاقية من الحرة. وكل ذلك مبني على التمييز في الحقوق القائم على الشريعة الإسلامية المحكمة منذ القرن السابع الميلادي. فالحقوق تتفاوت حسب دين الشخص: (مسلم أم مسيحي، مثلا)، كما في الوضعية الاجتماعية للشخص: (حر، أم عبد) وكذلك «الجندر»: (رجل، أم امرأة).

أتاحت وضعية فوز ودارها لطلائع المتعلمين مهربا هرعوا إليه. إذ مثلت جيبا منعزلا ومتنفسا من الثقافة الخانقة السائدة التي لا تترخص في تحصيل المتع حتى تلك التي لا تبلغ درجة الولوغ في وحل الرذيلة. ففي دار «فوز» مارس طلائع الأدباء والشعراء ورواد الحركة الوطنية شيئا من حياة الفنانين في جلساتهم التي يحرصون على أن يضفوا عليها نكهة أنثوية. قال نجيلة عن أمسياتهم في دار «فوز»: (كان الخليل يغني، ونحن نقوم له مقام (الكورس) أو الشيالين بلغتنا في ذلك الزمن .. وفوز تملأ الجو عطرا ومرحا ورقصا)٢٤. ويقول نجيلة أن دار فوز قد شهدت ميلاد العديد من أغنيات خليل فرح الخالدة. ويلتمس الأستاذ حسن نجيلة العذر في الترخص الذي منحه مرتادو دار «فوز» لأنفسهم، وهو منهم، في الفقرة التالية. فجلسات دار «فوز» على حد قول نجيلة جلسات:

وإن كان طابعها اللهو إلا أنها أثمرت أدبا وفنا وهيأت نفوسا للعمل الجاد الشاق في سبيل هذه البلاد. فلقد كان قوام تلك الجلسات العذبة الخصبة شباب متوثب، بدأ يصارع الاستعمار مع انعدام التكافؤ في وقت لا يدور فيه الحديث عن الاستعمار إلا همسا٢٥.

حاول نجيلة في النص المثبت أعلاه أن يلتمس لأولئك الفتية عذرا يبرر انغماسهم في جلساتهم الفنية تلك. وقد رأى نجيلة القضية من زاوية واحدة وهي زاوية مقاومة المستعمر. ولكني أرى أن الحرب التي أدارها ذلك الشباب المتوثب كما وصفهم نجيلة من تلك الدار قد كانت حربا على جبهتين: فهي من جهة حرب ضد الاستعمار الجاثم على صدر البلاد الناهب لخيراتها، المهمش لبنيها، والمهدر لكرامة كل ما هو وطني. أما من الجهة الأخرى، فهي أيضا حرب على الثقافة المحافظة السائدة التي «سدت عليهم منافذ الإشباع»، وفق مصطلح الدكتور عبد الله علي إبراهيم. فهي ثقافة قد عزلت المرأة، وجففت منابع الإلهام، لمن كانت همومهم متعلقة بإنتاج الفن من شعر، وموسيقى، وما إلى ذلك. فدار «فوز» ومثيلاتها، قد كن حيلة من لا حيلة له. فالبديل الوحيد المتاح لمثل هذه الدور قد كان بديلا صعبا. وهو ارتياد مسارب الهرب البعيدة النائية في البوادي الغربية التي عُرف بارتيادها الشاعر محمد سعيد العباسي. أما ولوج عالم الأوساط المخملية في العواصم المتوسطية أو الأوروبية واتخاذها مهربا فلم يكن ليتوفر للكثيرين. فتلك وجهة لم تكن متاحة إلا لمن حظي بالمناصب السياسية الرفيعة فيما بعد، كما كان من أمر الشاعر، السياسي والديبلوماسي، محمد أحمد محجوب.

التجاني، ومعاوية، وجماع والهرب إلى داخل الذات

لا أظن أن هناك سودانيا بلغ من سعة الإطلاع وهو في عشرينات العمر مثلما بلغ معاوية محمد نور. فالقراءة الواسعة المهضومة هضما جيدا، تقطر من كل ما يكتب. بل هي تقطر من الطريقة التي يكتب بها أيضا. فسعة الإطلاع تظهر في أسلوب الكتابة، وتظهر أيضا في القدرة على التعبير المقتدر، والدقيق، عن الأفكار. ولو عقدنا مقارنة بين أسلوب كتابة أدباء عشرينات القرن العشرين في كل منطقة الشرق الأوسط، لوجدنا أن معاوية الشاب، الذي كتب أكثر ما كتب وهو في بحر عشرينات العمر، لا يقل بحال عن عمالقة الكتاب في تلك الفترة. أما من حيث العمق والقدرة على التحليل وهضم الثقافات الغربية فربما بز

معاوية محمد نور غالبية أدباء وقته. في تقديري أن معاوية قد هرب إلى حالة غير عادية من النهم إلى القراءة والكتابة ومن الرهبنة في محرابهما. ومن الغريب ألا يوجد في أدب معاوية نور شيء يشي بعلاقته بالمرأة، اللهم إلا في ما كتب عن الفنانات، وهي كتابة لا تدل على موقع المرأة في حياته. ولربما احتاجت هذه الناحية إلى تنقيب أكثر في حياة معاوية.

أيضا، لم يظهر في كتابات معاوية التي وصلت إلى الناس،كثير انشغال بقضايا وقته السياسية. ولا أرى في ذلك منقصة في تجربة معاوية، بل لربما رأيت في عزوفه عن السياسة دليلا على كبر العقل، واتساع الرؤية ومعرفة أكيدة ببعد الواقع عن الأحلام. فلربما تأكد له منذ وقت مبكر جدا أن نهج السياسة بصورته التي كانت ممارسة في تلك الحقبة لا فائدة ترجى منه. وانتهت حياة معاوية محمد نور نهاية مأساوية. فقد اغترب بعقله عن واقعه، وانفصل عنه انفصالا تاما. وتجربة حياة معاوية وموته تمثل واحدا من أقوى الأدلة على تناقض العقل الكبير والطاقات الكبيرة مع الواقع المحدود. ويروي الأستاذ محمد خير البدوي زيارة له مع بعض أصدقائه إلى معاوية، بعد أن اغترب بعقله، فيقول:

وذهبنا يوما في صحبة الأستاذين ياجي وعبد الله عشري الصديق لزيارة معاوية محمد نور العائد من مصر، ويعاني من داء عضال قضى عليه في ريعان شبابه وباكورة عطائه.......... وليتنا لم نذهب لزيارته، فإن منظر معاوية يومذاك ظل عالقا بذهني سنوات طويلة، يبعث في نفسي الألم والحسرة. شبح قادم من عالم الفناء...شعر منفوش، ووجه كالح معروق، وعينان غائرتان سارحتان إلى ما لا نهاية؟؟. ولا أظن أن معاوية أحس بوجودنا، أو حتى كان على وعي بما يدور حوله. أسلمه ذووه إلى مشعوذ دجال، آملين في شفائه بالسحر والرقي والجلد بالسياط، بعد أن يئسوا من الأطباء والمستشفيات في مصر والسودان٢٦.

أيضا اغترب بعقله في منتصف العمر الشاعر المرهف إدريس جماع، وهو من جيل منير، والمجذوب، ومحمد محمد علي. وقصة جماع تمثل هي الأخرى حالة من حالات تناقض القدرة العالية على العيش وعلى الحب، مع المحيط الضيق المتسم بالجفاف والصرامة. يقول جماع عن نفسه بوصفه عاشقا للحياة شديد النهم للعب من مواردها العذبة:

بلبل يعشق الخميل بهيجا

أنا لا بومة تناجي الخرابا

كلف بالحياة لا لي وحدي

بل لكيما تعم حتى اليبابا

وإذا جفت الحياة من الألحان

فليست تهزني إعجابا

ولقد ظل جماع برما بحياته، وكثيرا ما تمنى الموت على الحياة. ولا غرو إذن أن هرب جماع إلى عالم الذهول بتغييب عقله والاغتراب بالكلية عن محيطه. فتناقض طاقته الكبيرة على العيش، مع بؤس نصيبه الحقيقي من ذلك العيش الذي تشهاه ولم يجده في واقع سودان منتصف القرن الماضي، قادا عقله الباطن إلى برزخ وسط بين الموت والحياة. لقد كان جماع شخصا مرهفا بالغ الحساسية، ولكنه لم يكن ناضجا بالقدر الكافي، ولم يكن بناؤه النفسي من التماسك بحيث يحتمل ضغوط المفارقة بين الطاقة وماعون الواقع. ولذلك لم يجد جماع مهربا غير تغييب وعيه. يقول جماع واصفا حياته:

دجى ليلي وأيامي فصول

يؤلف نظمها مأساة عمري

أشاهد مصرعي حينا

وحينا تخايلني بها أشباح قبري

لقد بلغ التناقض بين طاقة الحياة المعتملة في النفس الخلاقة الحية وبين وضيق فرص التعبير عن تلك الطاقة في الواقع المحيط، كما في حالة الشاعر

إدريس جماع، قمة لامست تخوم المأساة الكبيرة. فقد كان إحساس جماع بأنه رهين سجن إحساسا طاغيا. فهو مسجون ومحبوس عن ارتياد آفاق الحياة الطليقة. يقول جماع:

وفي الكون الفسيح رهين سجن

يلوح به الردى في كل شبر

حياة لا حياة بها ولكن

بقية جذوة وحطام عمر

خلَّف جماع في المرأة شعرا فريدا في بابه. وبقراءة لقصيدته الأشهر المغناة «غيرة»، يتضح إحساس جماع المفجع باستحالة إحراز المرأة كجزء مكمل للوجود الشاعر. يقول جماع:

أعلى الجمال تغار منا؟

ماذا عليكَ إذا نظرنا

هي نظرة تُنسي الوقـارَ

وتسـعدُ الـروحَ المُعَنَّى

دنياي أنتَ وفرحـتي

ومنى الفـؤادِ إذا تمـنَّى

أنت السماءُ بدت لنا

واستعصمت بالبعدِ عنَّا

أما التجاني فقد تعرضنا إلى طرف من حالته، وخاصة هربه بعقله نحو القاهرة بعد أن أوصدت الخرطوم أمامه أبوابها. وقد كتب التجاني أيضا شعرا نادر الشبيه، إذا ما قورن بأدب تلك الحقبة. ولا أظن أن أي واحد من شعراء تلك الحقبة يضاهي التجاني في الأصالة، وفي جلاء البصمة الشخصية في المنتج الشعري، خاصة أن المنتج الشعري في تلك الحقبة قد غلبت عليه الـ «ثيمات» المستعارة، والأنماط القالبية، والـ «كليشهات» اللفظية، التي أفقدتها كثرة التدوير حرارتها وقدرتها على النفاذ إلى روح الشعر

وجوهره، وسلبتها من ثم القدرة على الولوج إلى وجدان المتلقي الذواقة. وللمرأة في شعر التجاني حضور كثيف، ولكنه حضور فني رفيع، تسامى على المباشرة،وعلى التناول المستعار من كليشهات الغير. مات التجاني مثل معاوية في مقتبل العمر، ولكنه على خلاف معاوية مات بداء الرئة، شأنه في ذلك شأن خليل فرح. ومما تقدم يتضح لنا أن طلائع المتعلمين قد «هربوا» إلى مهارب كثيرة متنوعة. فقد أحاط بهم جميعا نوع من اليأس ومن الإحباط، كما أحاط الفقر وقلة الحيلة بأكثريتهم. وقد كانوا جميعا ضحايا للتعارض الشديد بين اتساع الطاقة العقلية والشعورية الجبارة، التواقة للفعل في الواقع، وبين ضيق الواقع المحدود واستغلاقه على تلك الطاقات الجبارة.

هوامش الفصل الثاني

●●

١- معاوية محمد نور، الأعمال الأدبية لمعاوية محمد نور، دار الخرطوم للطباعة والنشر، الخرطوم، ١٩٩٤م، ص ٣٦٧-٣٦٩.

٢- حسن نجيلة، ملامح من المجتمع السوداني، دار عزة للنشر، الخرطوم، ٢٠٠٥م، ص ٢٥٤-٢٥٥.

٣- المصدر السابق، ص ٣٦٧.

٤- المصدر السابق، ص ٣٦٩.

٥- المصدر السابق، ص ١٨٨-١٨٩.

٦- المصدر السابق، ص ١٩٠.

٧- المصدر السابق، ٤٧٥.

٨- الديس نبات عشبي بقامة القمح أو يزيد قليلا. وهو نبات أملس يتماوج بلمعان حين تشتد الريح، وكثيرا ما صور الشعر الشعبي السوداني شعر المرأة الجميل بـ «الديس». وقد شبه خليل فرح في هذه القصيدة لفائف «ديس»، أي شعر تلك البنت، بالعناقيد. وربما صوره الخليل على ذلك النحو، لكونها قد كانت تضفره وتعقصه بما يجعله أشبه بعناقيد العنب.

٩- المصدر السابق، ص ١٦٧-١٦٨.

١٠- "الدَّيم" تعني في عامية السودان مكان الإقامة، كالقرية أو الحلة أو الفريق. وديوم الخرطوم هي الأحياء الواقعة جنوب خط السكة الحديد حيث كان يسكن فقراء السودانيين ولا يزالون.

١١- محمد الواثق، محمد أحمد المحجوب وشعراء جيله، مركز عبدالله الطيب للغة العربية، ٢٠٠٢، ص ٨.

Retreived March 5th، 2008، Professor Abdulla El Tayeb Institute for Arabic Language، Khartoum University، Website: http://www.uofk.edu

١٢- المصدر السابق، ص ٧.

١٣- فاطمة القاسم شداد، الناصر قريب الله حياته من شعره، منشورات المجلس القومي للآداب والفنون، الخرطوم، السودان، ١٩٧٣، ص ٥٨.

١٤- فرح عيسى محمد، فيض الذاكرة: أحاديث في الأدب والثقافة مع الأستاذ عبدالله الشيخ البشير، دار عزة للنشر، الخرطوم، ٢٠٠٣م، ص ٦.

١٥- شوقي ضيف، تاريخ الأدب العربي: العصر العباسي الأول، ج ٣، دار المعارف، القاهرة، ط ١٦، ٢٠٠٤، ص ٦٥-٧٤.

١٦- محمد الواثق، محمد أحمد المحجوب وشعراء جيله، مصدر سابق، ص ١١ .

١٧- المصدر السابق، ص ١١.

١٨- الطيب صالح، موسم الهجرة إلى الشمال، دار الجنوب للنشر، تونس، ١٩٩٢م، ص ٤٦.

١٩- عامر العقاد، غراميات العقاد، درا الكتاب العربي، بيروت، لبنان ١٩٧٣/، ص ٥١.

٢٠- المصدر السابق، ص ٥١.

٢١- سلمى الحفار الكزبري، مي زيادة أو مأساة النبوغ، مؤسسة نوفل،بيروت، لبنان، ١٩٨٧، ص ٧٨.

٢٢- تم إسترجاعه في ٣١ يونيو ٢٠٠٩ من الموقع الإليكتروني: http://jnon-k.net/vb/archive/index.php/t-9305.html

٢٣- حسن نجيلة، ملامح من المجتمع السوداني، مصدر سابق، ص ١٤٨.

٢٤- المصدر السابق، ص ١٨٦.

٢٥- المصدر السابق، ص ١٤٨.

٢٦- محمد خير البدوي، قطار العمر في أدب المؤانسة والمجالسة، دار النهار للإنتاج الإعلامي الخرطوم، ٢٠٠٨، ص ٥٣.

الفصل الثالث

مهارب العباسي والناصر

●●

أثقلت كاهلي مذاهبُ أشياخ شم العرانين، زهر

محمدٍ سعيد العباسي

العباسي والبادية:

وُلد الشاعر السوداني الرائد محمد سعيد العباسي في عام ١٨٨٠م، لأسرة دينية كبيرة. وحين اندحرت جيوش الدولة المهدية في كرري أمام حملة كتشنر الغازية في عام ١٨٩٨، كان عمر العباسي ١٨ عاما. وبعد عام من احتلال كتشنر للخرطوم أرسله والده الشيخ محمد شريف نور الدائم إلى الكلية الحربية في القاهرة، استجابة لطلب من الجنرال البريطاني كتشنر. فقد أراد كتشنر أن يكافئ الشيخ محمد شريف نور الدائم عرفانا له بسبب مناصرته لجيوش الفتح، وموقفه المعارض للإمام المهدي والدعوة المهدية. وربما يكون كتشنر قد رأى أن يخدم بابتعاث العباسي إلى المدرسة الحربية في القاهرة غرضا آخر، وهو كسب ضابط سوداني من أسرة موالية للحكم البريطاني وفي ذلك سند محلي للإدارة البريطانية الجديدة. غير أن العباسي لم يكمل دراسته في المدرسة الحربية بمصر وعاد إلى السودان. كان العباسي كارها للإنجليز، ولذلك لم يتحقق للإنجليز الغرض الذي من أجله ابتعثوه. وبعد أن عاد العباسي من بعثته في القاهرة انخرط في حياة التتلمذ الصوفي على يدي أبيه الذي أخذ يصحبه معه في جولاته بين أم درمان والبادية الغربية في كردفان. كان والد العباسي يقوم بتلك الجولات في الأرياف البعيدة بحكم أنه شيخ للطريقة السمانية. وحين توفي والده في عام ١٩٠٧م كان محمد سعيد العباسي قد بلغ من العمر سبعة وعشرين عاما. ويرى الدكتور حسن أبشر

الطيب أن كراهية العباسي للإنجليز، من ناحية، وحرمانه من الجلوس على السجادة كخليفة لوالده، من الناحية الأخرى، قد دفعتا به مجددا إلى بادية كردفان التي أصبح يسافر إليها كل عام ويمضي فيها أشهرا.١ غير أنني أضيف إلى السببين الذي ذكرهما الدكتور حسن أبشر الطيب سببا ثالثا وهو الهرب من بيئة مدن الوسط السوداني الكابتة الخانقة لروح الشعر إلى فضاء أقل كبتا وخنقا، وأكثر إثارة للمخيال الشعري، وأكثر إرواء لدوحة الإبداع الشعري في ذاتٍ شاعرةٍ كذات العباسي. ولقد لامس الدكتور حسن أبشر الطيب هذا السببَ الثالثً أيضا، حين أشار إلى ضيق العباسي بالقيود التي فرضتها عليه تربية البيت الديني الذي ينتمي إليه.

من الملفت للنظر البحثي أن محمد سعيد العباسي والناصر قريب الله قد اتخذا من الريف ومن الطبيعة البكر ملاذين يأويان إليهما. وقد عبر كل واحد منهما عن الضيق بمدن الوسط النيلي التي ترعرعا فيها. فهما من ناحية ينتميان إلى الثقافة العربية الإسلامية المحافظة، السائدة في منطقة الوسط والشمال النيلي في السودان. أما من الناحية الأخرى، فقد كانا يتطلعان للفكاك من أسر تلك الثقافة المحافظة، وذلك لكونهما قد غلبت عليهما روح الفن وروح الشعر. وجدا كلا الشاعرين في كردفان مناخا أكثر استجابة لروح الفن ولروح الشعر، مقارنة بما عليه الحال في ذلك الزمان، في مدن الوسط التي كانت السمات شرق الأوسطية المحافظة تسيطر على أسلوب حياتها. كان الشاعران شديدي العداء للاستعمار البريطاني ولذلك فلربما أتاح لهما هربهما إلى خارج العاصمة فسحة من الإحساس بالحرية، بعيدا من الإداريين البريطانيين والاحتكاك اليومي بهم. وقد كان موظفو الإدارة البريطانية أكثر تمركزا في حواضر الوسط النيلي خاصة منطقة الخرطوم.

هرب الشاعران بعيدا عن العاصمة بحثا عن مساحة، ولو قليلة، من الترويح عن نفسيهما الشاعرتين بعد أن ضاقا بقيد البيت الديني، وبعنت حواضر

الوسط. فكلا العباسي والناصر ينتميان إلى البيت الصوفي الطيبي السماني المعروف في كل أنحاء السودان الشمالي والأوسط. غير أن كليهما اشتغل بصناعة الشعر ولم يشتغل بالتصوف، إذ لم يكتب أي منهما شعرا صوفيا يذكر! هذا على الرغم من أن أبويهما كانا من أبرز مشائخ الصوفية ومن أبرز كتاب الشعر الصوفي في السودان. وبعبارة أكثر انضباطا، لم يشتغل أي منهما بالتصوف إلا في معنى ما يشترك فيه حقلا الشعر والتصوف من خصائص.
الناصر قريب الله هو بن الشيخ قريب الله أبو صالح الشاعر الصوفي، صاحب الضريح المعروف في أم درمان في حي ودنوباوي، مما يلي حي القلعة. ويمثل الشيخ قريب الله أبو صالح فرعا من البيت الطيبي السماني. وأما محمد سعيد العباسي فهو بن الشيخ محمد شريف نور الدائم الملقب بـ "الأستاذ". وقد كان الشيخ محمد شريف نو الدائم أحد المرشدين الروحيين للزعيم التاريخي السوداني محمد أحمد المهدي. غير أنه اختلف مع الأخير حين أعلن مهديته ودعا إلى الجهاد ضد الحكم التركي في الربع الأخير من القرن التاسع عشر. وينتمي كل من الشاعر محمد سعيد العباسي والشاعر الناصر قريب الله إلى الشيخ الطيب ود البشير رجل أم مرحى المعروف الذي كان راعيا للطريقة السمانية في كل من مصر والسودان. ولذلك فإن الناصر والعباسي يمتان لبعضهما بعضا بصلة قربى الدم وبصلة الطريقة السمانية التي كان أبواهما رمزين كبيرين فيها.
عمل الناصر مدرسا في الأبيض حاضرة كردفان لفترة من الزمن، كما عمل في كل من عطبرة وبورتسودان. ويبدو من شعره أنه اختار أن يعيش بعيدا عن العاصمة وعن أسرته، هربا من أحوال خانقة كانت تعتريه. والناصر لم يمكث بين البدويين في كردفان مثلما فعل محمد سعيد العباسي، غير أنه عبر كثبان البادية الغربية ونظم شعرا في جمال طبيعتها وفي طلاقة أنثاها. وشعر الناصر عذب يتقطر هياما وعشقا. أيضا، عشق الناصر أنثى الثقافة الأخرى متمثلة في مدرِّسات وطالبات المدارس الكنسية العديدة التي قام بالتدريس

فيها. كما عشق الطبيعة البكر وأنثاها الحرة الطليقة، التي اختلط له حسنها بحسن مجالي تلك الطبيعة الريفية الموحية. أما محمد سعيد العباسي فقد كان يقيم بين البدويين لبضعة شهور كل عام، مخضعا نفسه لأساليب عيشهم وكأنه واحد منهم. ويرى الدكتور حسن أبشر الطيب أن إقصاء بني عمومة العباسي له من فرصة الجلوس على السجادة السمانية خليفة لوالده عقب وفاته، قد قاده إلى شيء من الانطواء والانزواء وإلى أن يتخذ من تلك البادية ملاذا. ويرى الدكتور حسن أبشر الطيب أيضا أن جولات العباسي مع والده في دار بادية شمال كردفان، وحالة الاحترام والإجلال التي كان يلقاها هناك بين أهل تلك الجهات، منذ زياراته الأولى لها مع والده، قد جعلته يتعلق بتلك الجهات تعلقا شديدا. ولا غرابة إذن إن هو اتخذ منها ملجأ وملاذا، بعد أن تحطمت آماله في الجلوس على السجادة٢. وأنني لأرجح أن العباسي كان زاهدا أصلا في الجلوس على السجادة. فالسجادة سوف تلبسه لباس رجل الدين وتفرض عليه، من ثم، قيودا تخرجه من الحالة الشعرية إلى الحالة الصوفية. فمن يتأمل شعر العباسي مليا يحس بأن خياره الرئيس هو عالم الشعر وليس عالم التصوف. وكل سيرته في بادية كردفان تؤيد أن الشعر كان الخيار المفضل إليه.

رأى العباسي في البادية، حسب تقديري، غير الذي رآه فيها والده. فحين كان أبوه مشغولا بجذب البدويين إلى الطريقة السمانية، كان العباسي يتأمل مواطن الحسن والفتنة في تلك البادية التي فاجأته باختلافها عن مدن الوسط النيلي التي قدم منها. فهو قد هام بتلك البادية فنيا. وما أن مات أبوه حتى عاد إليها بصفة الشاعر الهائم بجمال طبيعتها وبالحسن الآسر لأنثاها المستقلة، وليس بصفة ابن شيخ الطريقة. فقد عنى العباسي تلك البادية بوصفها فضاء موحيا فيه تتسقط نفسه الشاعرة سوانح الإلهام. فهو لم يسر على نهج أبيه الذي كان يسعى لهداية الناس واستقطاب المريدين، وإنما اتخذ من تلك البادية متنفسا له، فيه يجد السلوى والترويح من معاناته

من حواضر الوسط النيلي التي كان يجدها خانقة لروحه الشاعرة. فما ظهر لي من حياة العباسي يدل على أنه ليس من الذين يستوعب طاقاتهم المكان الواحد، كالبقعة الصوفية التي عادة ما تتكون من خلوة ومسجد ومريدين لا ينفكون يأتون للزيارة وللتبرك. كما أن لعب دور شيخ الطريقة يستتبع انحصار الهم في التعامل مع أولئك المريدين وقضاياهم اليومية الكثيرة، والبقاء على تلك الحالة حتى نهاية الحياة. فأشعار العباسي تدل على أنه كان نزاعا للتجوال، وكان مستغرقا في صناعته الشعرية وفي إيجاد المناخ الذي يعينه على استحلاب الإلهام، والنهوض بتلك الصناعة الإبداعية التي تتطلب استغراقا في عوالمها، وتفرغا لها، وتعرضا مستمرا لبواعث إلهامها.

أيضا لم يكتب العباسي شعرا صوفيا، رغم أنه من أكثر من ينتمون إلى البيت الطيبي السماني قدرة على كتابة الشعر. فالعباسي قد مثل قمة البيت الطيبي السماني من حيث قوة الشاعرية ومن حيث القدرة الفنية على صناعة الشعر، ومن حيث سلامة اللغة وقوة الديباجة وحسن السبك. فالعباسي يمثل في نهضة الشعر السوداني ما مثله البارودي في نهضة الشعر العربي الحديث. فلو كان العباسي متعلقا حقا بالجلوس على سجادة الطريقة السمانية لذهب في وجهة إبراز استحقاقه لتلك الخلافة بالانخراط في النهج الصوفي والسلوك الصوفي، وفي صياغة المعارف الصوفية والأشواق الصوفية شعرا، مما يعضد قضيته في المطالبة بالخلافة ويظهر أحقيته. غير أنه لجأ إلى البادية متمليا حسنها وحسن أنثاها، ناظما في كليهما أعذب شعر العاطفة.

أيضا كان العباسي كثير الحنين للعودة إلى مصر. فقد أحب مصر حبا كبيرا وهام بأساليب حياتها الحداثوية التي فتحت له آفاقا أوسع مقارنة بما عرفه من حياة العهد المهدوي الذي تفتحت عليها عيناه. فعند سقوط الخرطوم علي يد المهدويين كان عمر العباسي سبع سنوات فقط. ولذلك لم يعرف العباسي صورة الحياة الحديثة إلا بعد أن ابتعثه كتشنر لمصر، وهو في العشرين من عمره. وبعد عودته من مصر ظل العباسي يذكر مصر ويعبر عن شوقه إلى

العودة إليها بشكل مستمر. ولسوف نعرض لحب العباسي لمصر وحنينه المستمر إليها في نهاية هذا الفصل.

ما من شك أن العباسي قد انتفع، وهو بين البدويين، بوضعيته كسليل لأسرة صوفية كبيرة. فقد رحب به شيوخ البادية وأكرموا وفادته المتكررة لكونه ابن بيت ديني كبير، سبق لهم أن رأوه في صحبة أبيه الذي كان يزورهم وينزل بينهم. وما وصلنا من سيرة العباسي مما حملته إلينا نصوص الأستاذ حسن نجيلة، لا يدل على أن العباسي قد بقي بعد وفاة أبيه وإقصائه عن السجادة في هيئة الصوفي الذي يصبح اجتذاب الناس إلى الطريقة، وترشيدهم وتسلكيهم همه الأوحد. ليس هناك ما يدل على أن العباسي عمل على إضفاء مسحة دينية صوفية على نمط حيات البدويين الذين كان يزورهم. فالذي يبدو من سيرته ونصوصه أنه أحب حياة البدويين على ما هي عليه. ولعله أحب أن تظل على حالتها تلك، وحسب!

إذا نظرنا إلى معابثات نجيلة للعباسي حين كانا يعيشان معا في تلك الجهات، نجدها تدلنا على أن كليهما كانا منصرفين إلى التمتع بشوارد الأدب واشراقاته، وبتملي حسن أنثى البادية وبالنهل من كل تفاصيل تلك الحياة التي استهوتهما في تلك الجهات، أكثر من انشغالهما بالترشيد أو بالتسليك. وفيما لاحظته وأنا أقرأ ما كتبه نجيلة عن تلك الصحبة التي جمعته بالعباسي أنهما كانا يتمثلان ويستعيدان، على نحو ما، طرفا من حياة الشعراء العرب الأقدمين وتجاربهم مع عيش البادية. وقد وجد كلاهما في ذلك الاسترجاع أنسا ومسرة وسلوى. عشق كلاهما جانب البادية الأنثوي الذي وجداه مدرًّا للقرائح ومستحلبا لها. وقد تميزت تلك البيئة البدوية تميزا حقيقيا على مدن الوسط في تلك الحقبة التاريخية، وذلك بما كانت تعرضه من ومضات الجسد الأنثوي الذي يطالع الرائي في عرصاتها وقيعانها، كل فينة وأخرى، بسفور لا تعرفه مدن الوسط. كما يختلط ذلك البوح الجسدي المتقطع بمشاهد الطبيعة البكر، فيهيج الحالة الشعورية الشعرية في نفس الشاعر، ويدغدغها،

فتسيل، من ثم، أنهرا من الشعر السلسبيل. فذاكرة الشعر العربي مليئة بكلف الشعراء العرب بالبادية، وهيامهم بها واتخاذهم لها معبدا فسيحا فيه تتملى أعينهم صور الجمال فتتفجر في دواخلهم منابع الإلهام وتتحدر سيلا وجهته أودية الحرية والطلاقة.

تميزت البادية السودانية الغربية على غيرها من البوادي ذات الصبغة العربية الإسلامية بتوفر مساحة أكبر لحرية النساء وحركتهن، وهن يسهمن في صنع كثير من تفاصيل الحياة اليومية. فتلك البادية لا تعرف حجب النساء في الخيام ولا تعرف إلباسهن البرقع، ولا تعرف تقييد حركتهن بالقدر الذي أصبح سمة لمدن الوسط النيلي. كانت تلك البادية فضاء جديدا، طازجا، منعشا لكل من جاءها قادما من جهة مدن الوسط. ولقد أثبتت النصوص الشعرية والنثرية التي كتبها كل من العباسي والناصر ونجيلة أن نساء تلك البادية يتجولن بمفردهن في فجاج تلك البادية الفسيحة، ويحادثن من يردن، ويحادثهن من يريد. كما ثبت أيضا أنهن لم يكن يخشين الغريب، كما كن يتجولن بصدور نصف عارية أو عارية تماما أحيانا.

البادية بوصفها فضاءً شعرياً:

ظلت مكونات البادية من سماء مفتوحة وتقلب للفصول ونساء حرات طليقات يجبن سهولها وكثبانها ووديانها كما تفعل آرامها، مخزنا ينهل منه الشعر العربي في جميع عصوره. فذاكرة الشعر العربي ذاكرة كلفة بالأماكن والرسوم والعلامات، وكل ما يتعلق بعلاقة الحبيب بالمكان. ولا تفتأ ذاكرة الشعر تفتل حبالها الانفعالية من خليط مكون من آثار مكان إقامة المحبوب، ومما تحمله ريح الصبا من جهة المحبوب ومما يتراءى من طيوف المحبوب وومضات جرمه الجسماني والروحاني التي لا تفتأ تسقط على شاشات المخيلة الشاعرة. يضاف إلى ذلك، ما يغشى النفس منها من تقلبات أحوال الطبيعة والتأثير النفسي الذي تحدثه في الذات الشاعرة. ويستوي في النهل من ذلك المزيج اللذيذ المركب من شتى العناصر، الشعر العربي القديم من جهة، وشعر

المتصوفة من الجهة الثانية. فقد استعار الشعر الصوفي من ذاكرة الشعر العربي القديم نفس المنظومة الرمزية بصورها ودلالاتها ثم وظفها في الوجهة التي تهمه. ولقد استخدم المتصوفة تلك المنظومة الرمزية أعذب استخدام. ومن أمثلة ذلك، قول ابن الفارض:

قف بالديارِ وحيِّ الأربع الدُّرُسَا

ونادها فعساها أن تجيبَ عسى

وإن أَجَنَّكَ ليلٌ من توحُّشِها

فاشعلْ من الشوقِ في ظلمائها قبسا

يا هَلْ درى النفرُ الغادون عن كَلَفٍ

يبيتُ جُنْحَ الليالي، يرقبُ الغلسا

فإن بكى في قفارٍ خلْتَهَا لُجَجَاً

وإن تنفَّسَ عادت كلُّها يَبَسَا

وقوله:

أوميضُ برقٍ بالأُبَيْرِقِ لاحا

أم في ربا نجدٍ أرى مصباحا؟

أم تلك ليلى العامريةُ أسفرت

ليلاً فصيَّرتِ المساءَ صباحا؟

وقوله:

هل نار ليلي بدت ليلاً بذي سلمِ

أم بارقٌ لاح في الزوراءِ، فالعلمِ؟

وقوله أيضا:

ما بين ضالِ المنحنى وظلاله

ضلَّ المتيمُ واهتدى بضلاله

وبذلك الشِّعْبِ اليماني منيةٌ

للصبِّ قد بَعُدَتْ على آمالهِ

يا صاحبي هذا العقيقُ فقف به
متوالهاً إن كنتَ لستَ بوالهِ
وانظره عني إن طرفَ عاقني
إرسالُ دمعي فيه، عن إرسالهِ
واسأل غزالَ كنَاسه هل عنده
علمٌ بقلبي في هواهُ وحالهِ؟
ومن أمثلته أيضا، قول ابن عربي:
خليلي عوجا بالكثيبِ وعرجا
على لَعْلَعٍ وأطلب مياه يَلَمْلَمَ
فإن بها مَن عرفْتَ ومن لهمُ
صيامي وحجِّي واعتماري ومَوْسمي
ويا حادي الأجمالِ إن جئتَ حاجراً
فقفْ بالمطايا ساعةً ثم سلِّمِ
ونادي القبابَ الحمرَ من جانبِ
الحمى تحيةَ مشتاقٍ إليكم متيَّمِ
ومن أمثلته أيضا قول النابلسي:
لي بسلع فالنقا فالسفح من وادي منىً
جيرةٌ وجدي بهم يجلوَ عن القلبِ الكُروبْ
ومنها أيضا، قول النابلسي:
يموت ويحيا كلما لمعت له
بروق الحمى النجدي وغرَّد طائرُ
وقوله أيضا:
يا صبا نجدِ،
زدت من وجدي،
ليت لو تجدي،

عن شذى الأحباب

الشاهد أن مجالي الطبيعة وعلامات مشاهدها المتنوعة من معالم وأمكنة قدمت لروح الشعر العربي زادا وسحرا حقيقيا. ويبدو ذلك السحر، مجلوا كأشهى وأحسن ما يكون، حين يمتزج بطيوف أنثى البادية التى لا تفتأ تطرق مخيال العاكفين على صناعة الشعر. وفيما يخص أنثى البادية السودانية الغربية فإنها أنثى حرة الحركة تحتطب في جوف الآكام وترعى البهائم بعيدا عن الحي وتجذب دلاء الماء من جوف الآبار العميقة. وقد جعل منها ذلك الاستقلال أنثى حرة طليقة مباشرة واثقة من نفسها. فهي تملك القدرة على أن تنظر إلى الرجل في قاع عينه حين تحدثه. ثم هي الأنثى الدربة في فنون الوصل والحرمان والتقريب والإبعاد والإغداق من جهة، والمطل، والدل من الجهة الأخرى. وكل تلك التنويعات تمثل بعضا من مجمل ما سبى أفئدة الشعراء البادين على مر العصور. وهذا جانب من المعين الذي رفد الشعر العربي القديم في البوادي التي كانت شبيهة ببادية السودان الغربية بمعين من الإلهام شديد الدفق، شديد العذوبة. فشاعر مثل المتنبئ مثلا عاش طرفا كبيرا من حياته في قصور الأمراء وعرف، من ثم، عيش حواضر ذلك الزمان كأنعم ما يكون في زمنه. ومع ذلك، تجده يشبب أعذب التشبيب بالبدويات الرعابيب، معليا من شأنهن، مفضلا لهن على نساء المدن. يقول المتنبئ في نصه الشهير البالغ الروعة:

كم زورةٍ لك في الأَعرابِ خافية

أدهى وقد رقدوا من زورةِ الذيبِ

أزورهم وسوادُ الليلِ يشفعُ لي

وأنثني وبياضُ الصبحِ يُغري بي

قد وافقوا الوحشَ في سكنى مراتعها

وخالفوها بتفويضٍ وتطنيبِ

جيرانُها وهم شرٌّ الجوارِ لها

وصحبُها وهم شرُّ الأصاحيبِ

فؤادُ كلِّ محبٍ في بيوتِهُمُ

ومالُ كلِّ أخيذِ المالِ محروبِ

ما أوجه الحَضرِ المستحسناتِ به

كأوجه البدويِّاتِ الرعابيبِ

حسنُ الحضارةِ مجلوبٌ بتطريةٍ

وفي البداوةِ حسنٌ غير مجلوبِ

أين المعيزُ من الآرام ناظرةً

وغيرَ ناظرةٍ في الحسنِ والطيبِ

أفدي ظباءَ فلاةٍ ما عرفن بها

مضغَ الكلامِ ولا صبغَ الحواجيبِ

ولا برزن منَ الحمام ماثلةً

أوراكُهُنَّ صقيلاتِ العراقيبِ

يرى المتنبئ في قلة التحضر ميزة على التحضر، وفي ذلك مدعاة للتساؤل، خاصة حين يرد مثل هذا الرأي من شخص في قامة المتنبئ ذكاء، وتجربة، وانفتاحا على الجديد والمتطور. فلا بد أن تكون في البادية سمات حضرية متميزة لا ينتبه إليها الناس عادة، بسبب شيوع وذيوع النظرة التنميطية stereotypical التبسيطية لموضوع المدينة والبادية.

نموذج المثقف بين العباسي وأبيه:

كان العباسي شاعرا ذا اطلاع كبير وعميق في تراث العربية. فهو قد نهل كثيرا من ما أنتجته الحياة العربية على مر العصور، كما غرف من معين مخزون ذاكرتها الجمالية. ولذلك، فقد خلق لنفسه عالما مرتبطا بتلك العوالم القديمة الموروثة. أيضا، انقسمت روحه بين واقع عيشه تحت نير استعمار أجنبي في أزقة مدن عثمانية السمات، كاتمة للحرية، وبين ذلك العالم الشعري الموازي الذي يقطر أخيلة وأحلاما ونعماء. وهكذا اختلفت نظرة العباسي للبادية من

نظرة أبيه. فالفرق بين العباسي وأبيه كما أراه الآن، هو أن والد العباسي كان قد قصد البادية ليدعو أهلها إلى الطريق الصوفي، في حين قصدها العباسي من بعده لينهل من مواطن جمالها، باحثا عن مطابقات بين حال تلك البادية وما يحمله من ذاكرة إستاطيقية بدوية شكلت سنامه الشعوري الذي لم ينفك يتغذى منه. وإني لأزعم أن العباسي لم تكن به رغبة لتغيير تلك البادية، بقدر ما كانت به رغبة في استبقائها على ما هي عليه. وأزعم أن العباسي كان يعلم أن تلك الحالة البدوية إنما تمثل لحظة منفلتة، وهي بذلك المعنى حالة ذاهبة، طال الزمن أم قصر. ولذلك ترك العباسي أهل تلك البادية على ما هم عليه، وأحبهم على ما هم عليه. فحين كانت تلك البادية في نظر الأب مكانا بحاجة إلى عنصر التطرق الصوفي، لتصبح أفضل مما هي عليه، حسب رؤيته كمرشد صوفي وكمُسَلِّك، نجد أن الابن (العباسي) قد قبلها على ما هي عليه! فقد كانت البادية بالنسبة للعباسي مجرد حديقة خلفية مونقة، يلتجئ إليها ليتملى مواطن الجمال فيها كلما اشتدت به حالة الضيق بالمدينة. فالمثقفون من حيث النظرة والموقف إلى المحيط صنفان: صنف هارب وقد مثله العباسي، الذي لم ينشغل بتغيير بيئة تلك البادية ولم ينشغل بإعمال فكره في جوانب القصور فيها، وإنما انشغل بالنهل، جهد الطاقة، مما كان متاحا فيها من جمال وبراح. أما صنف المثقفين الآخر فصنف مشغول بالتغيير، رافض للواقع مقاوم للحالة القائمة، ومن ثم، فهو مهموم بتغيير الحال وانجاز الانتقال من حال أدنى إلى حال أرفع حسب ما يرى. ويختلف هذا بين المثقف العلماني الكلف بالتحديث وبين المثقف الصوفي الكلف بالتسليك. ولابد من الإشارة إلى أن التصوف بعد أن انحط وأصبح أحد أذرع المؤسسة الدينية الرسمية قد لبس الكثير من سمات الفقه في فرض القيود وتجفيف الحياة وكتم أنفاسها. وقد كان والد العباسي نموذجا للمثقف الصوفي المنشغل بتغيير السلوك الديني للأفراد. ولكن سعيه ربما لم يكن ليتعدى الانخراط في السلوك الصوفي إلى مجالات التغيير التي تلمس السياسي والاجتماعي والتعليمي في حياة الناس،

وغير ذلك مما يمكن أن يندرج في مساعي النهضة والتطوير بالمعنى الحداثي العريض. وبطبيعة الحال، فقد كان هناك فارق بين ثقافة العباسي وثقافة أبيه. كما كان هناك فارق بين طبيعة جيليهما، وزمنيهما. ومع أن النقد الأدبي غالبا ما موضَع الإنتاج الأدبي لوالد العباسي في إطار التصوف وحده، وموضَع العباسي في إطار الشعر وحده، إلا أنني أرى أن تلك النظرة نظرة بحاجة إلى مراجعة لكونها تضع التجارب الانفعالية كلا في اضبارة منفصلة. فالتصوف والشعر يتشاركان أرضية فسيحة. وبعض مناطق تلك الأرضية المشتركة تتشابه إلى حد التطابق.

محاولتي، كما سبق أن أشرت إنما تنحصر في ضم كل من محمد سعيد العباسي والناصر قريب الله، إلى (تحالف الهاربين) الذي انحصر في مقاربة الدكتور عبد الله علي إبراهيم الهامة في "جماعة الغابة والصحراء" وحدهم، وفي جعل فضاء الزنوجة، الأقل تأثرا بالثقافة العربية الإسلامية، ملجأ للهاربين من قبضة الثقافة العربية الإسلامية. فنحن نجد هنا أن العباسي والناصر هربا من سجن ثقافتهما العربية الإسلامية إلى طرف آخر منها وجداه أقل صرامة. وقد كان ذلك الطرف الذي هربا إليه هو بادية شمال كردفان. فإذا كانت جماعة الغابة والصحراء قد يممت شطر "الدغل"، كما أشار د. عبد الله علي إبراهيم من أجل التخفف من قيود الثقافة العربية الإسلامية الصارمة، المتجسدة بشكل كبير في حواضر الوسط والشمال، فقد قام الناصر قريب الله ومحمد سعيد والعباسي بنفس العمل ولنفس الأسباب، غير أنهما يمما بهربهما شطر بادية شمال كردفان. ولقد وضح لنا من نصوصهما ومن ما كتبه عن تلك البادية حسن نجيلة أنها تتسم بسماحة نسبية، إذا ما قورنت بحواضر الوسط. ويشارك الدكتور حسن أبشر الطيب، الأستاذ حسن نجيلة في رأيه في أن البادية قد كانت أكثر سماحا من مدن الوسط. يقول الدكتور حسن أبشر الطيب:

وقد تغزل العباسي غزلا ماديا، دفعته إليه دفعا ظروف الحرمان والتزمت الشديد الذي عانى منه جيل العباسي عامة ورفقاء العباسي خاصة الذين

نشأوا نشأته الدينية المتصوفة الملتزمة لقواعد أخلاقية صارمة في السلوك. وقد كانت البادية أحسن حالا في الاعتراف بهذه العاطفة الإنسانية، إذا ما قورنت بالمدن في ذلك الحين، لأن طبيعة الحياة فيها تجعل اختلاط الفتيات والفتيان أمرا مألوفا ومقبولا٣.

أتفق مع الدكتور حسن أبَّشر الطيب في تشخيصه لحالة العباسي. ويهمني من نص الدكتور حسن أبشر الطيب، الذي أثبتُّه عاليه موافقته لما سبق أن أوردناه من رأي نجيلة القائل بأن البادية كانت أكثر سماحا من مدن الوسط. وأن العباسي قد يمم شطر البادية بحثا عن ذلك السماح وهربا من القيد. وكل ذلك إنما يؤكد ما أحاول توكيده كل مرة وأخرى في بحر هذا النص وهو أن الهروب لم يكن وقفا على المجذوب وجماعة الغابة والصحراء وحدهم. كما لم تكن وجهة الهرب هي الدغل الإفريقي وحده. فقد مثلت البادية الكردفانية وهي جزء لا يتجزأ من بنية الثقافة العربية الإسلامية للسودان الشمالي والأوسط مهربا آخر لشعراء الوسط. وذلك لما تميزت به من سماحة وتحرر نسبيين. وهذا ما سوف أحاول إقامة الشواهد عليه عبر صفحات هذا الكتاب. وخلاصة القول هنا، أن الهرب قد اتخذ وجهات عديدة. فالناصر، مثلا، هرب إلى الطبيعة، ولكنه أيضا هرب إلى أنثى الثقافة الأخرى في العاصمة، وفي المدن الإقليمية. ولسوف يرد ذكر مهرب أنثى الثقافة المغايرة الذي قصده الشاعر الناصر قريب الله بتفصيل أكثر، حين نناقش حالة الناصر فيما هو مقبل من هذا الفصل.

العباسي كما وثَّقَ له نجيلة:

يحدثنا نجيلة عن رحلات العباسي إلى البادية في كتابه ذكرياتي في البادية، الصادر عام ١٩٩٤، في طبعته الخامسة، عن دار الخرطوم للطباعة والنشر والتوزيع، فيقول:

وفي عام ١٩٣٢ وأنا في بادية الكبابيش سمعت عنه من البدويين السذج الذين كانوا يحبونه ويجلونه رغم أنهم لا يعرفون عن شعره شيئا، ولكنه كان يعيش

بينهم كواحد منهم عدة أشهر من كل عام. كان مولعا بحياة البادية .. يؤثرها على حياة المدن، وقد جاب وديانها وسهولها وجبالها وأحياءها ولم يترك منها مكانا لم يزره ويبق فيه ردحا من الزمن يتملى جماله وروعته. وقليل من البدويين أنفسهم من جاب تلك الصحراء الواسعة مثلما فعل العباسي٤.

ويواصل نجيلة في إشارة إلى جانب شديد الأهمية، فيقول:

ومثلما كان نظراؤه في المدن يحاولون اقتناء السيارات الفارهة، كان همه أن يحصل في كل عام على جمالٍ صُهبٍ لم تشهد البادية في الغرب لها مثيلا ويبدأ بها رحلة من الخرطوم ترقل به وتخدي بين الفلوات، يشده آل، ويخفضه آل، حتى يبلغ البادية، فيظل متنقلا بين أحيائها المختلفة حيث يلقاه أحبابه ومريدوه وأصدقاؤه بحفاوة البدوي التي لا كلفة فيها ولا رياء٥.

ويصف العباسي نفسه تلك الرحلات، ودوافعها الحقيقية شعرًا، حيث يقول:

لم يبق غير السُّرى مما تُسَرُّ له نفسي

وغير بناتِ العيدِ من عيدِ

المُدنياتي من رهطي ومن نفري

والمُبعداتي من أسري وتقييدي

أثرتها وهي بالخرطوم فانتبذت

للغربِ تقذف جلموداً بجلمودِ

تؤم تلقاء من نهوى وكم قطعت

بنا بطاحاً وكم جابت لصيخودِ

نَجدٌ يرفعنا آلٌ ويخفضنا

آلٌ وتقذفنا بيدٌ إلى بيدِ

النص أعلاه يشخص، ومنذ البداية، حالة العباسي ودوافع ذلك الحج السنوي الذي أصبح شبيها بطقس ديني. فهو يقول أن حياته قد خويت في تلك الحواضر، ولم يبق له شيء يسره سوى السُّرى، أي السير في الفلوات ليلا، هذا إلى جانب محبته لتلك النوق التي مثلت وسيلته للابتعاد من مدن الوسط

الخانقة. وقد أشار إلى نوقه بعبارة «بنات العيد». فنوقه التي يثيرها وهي في الخرطوم، كما يثير راكب الفرس فرسه بالمهماز أو بالسوط، تنطلق به كل عام من الخرطوم ميممة شطر البادية الكردفانية.

أثرتها وهي في الخرطوم، فانتبذت، للغربِ، تقذف جلموداً بجلمود

ويشير العباسي هنا إلى الهمة العالية لتلك النوق التي من فرط سرعتها وعلو همتها تقذف أقدامها الحجارة قذفا. أما وجهة تلك النوق فهي ديار من يهوى، «تؤم لقاء من نهوى». و"الأَم" هو القصد. قال المتنبي: «فراقٌ ومن فارقت غير مُذمم، وأَمٌ، ومن يممتُ خير ميمَّم». وبيت القصيد في رحلة العباسي السنوية تلك هو قوله عن نوقه بأنهن يدَنينه من «نفره» و"رهطه"، ويبعدنه من «أَسْرِهِ» و"قيده". فقيده وأسره هنا إنما هما مكان عيشه الطبيعي، في العاصمة السودانية وضواحيها. أما الحرية التي يتوق إليها فمكانها بادية شمال كردفان. وهكذا أصبحت تلك النوق وسيلته في الدنو إلى أطراف تلك البادية البعيدة، حيث يلقى «نفره» و"رهطه". والبيت المشار إليه هنا، بيت مشحونٌ، ومطويٌ فيه كثير من المعاني والدلالات المتعلقة بذلك الحج السنوي إلى بادية كردفان. ولربما احتاج إفراد المطوي من تلك المعاني والدلالات توسعا أكثر، وسوقا أكثر للقرائن والوقائع، التي بغيرها لا تكتمل الصورة. فـ «نفره» و"رهطه" هنا اللذين يبدون وكأنهما رجال تلك البادية هم في حقيقة أمرهم أكثر ذلك! فالأرجح عندي أن ذلك «النفر» و"الرهط" خليط من الرجال والنساء. ولقد يغلب على ذلك الرهط «جنس النساء»، وإن بدا على سطح العبارة ما يعطي الانطباع بأن المقصود بالإشارة هو «جنس الرجال». فعبارة، «تؤم تلقاء من نهوى»، تشرح حقيقة الدافع شرحا وافيا. فليس من المعقول أن يكون «النفر» و"الرهط"، الذين يشتاقهم منحصرا في رجال القبائل الذين تفصل بينه وبينهم هوة تعليمية ومعرفية كبيرة، خاصة وهو المتعلم المثقف ابن البيت الديني الكبير الذي عرف حياة المدن وذاق عيش القاهرة ودرس في مدرستها الحربية! إذن، لم يبق سوى أن يكون هناك عالم أنثوي مؤنس اندغم

ذكره في كلمات مثل، «نفر» و«رهط» و«من نهوى»؟ فالراجح عندي أن أهم مغريات ذلك الحج السنوي علاقات ما بصويحبات يقدم مرآهن الفطري للشاعر سقيا مُرَوِّيَةً تفتقدها روحه وتتعطش إليها؟ وهل يُعقل أن يشتاق الشاعر لرهط من الرجال، ثم يعبر عن ذلك الشوق بروح النسيب والتشبيب وبمثل تلك العذوبة واللوعة اللتان لا تبينان في تعبيرات الرجال، عادة، إلا حينما يتعلق الأمر بالاشتياق الموجع إلى الجنس الآخر؟

ثم يأتي عنصر «القيد» الذي اشتكى منه الشاعر ليشرح الأمر أكثر. فهو قد قال عن نوقه (المدنياتي من رهطي ومن نفري، والمبعداتي من أسري وتقييدي). فما هو هذا القيد المشار إليه؟ وما هو ذلك الأسر الذي أصبحت النوق بمثابة الوسيلة المُخَلِّصَةِ منه؟ هل هو ضيق أزقة المدن وحجبها لمرأى الأفق وجانب كبير من قبة السماء ومن براح الطبيعة، إضافة إلى رتابة نمط العيش فيها؟ أم انه بالإضافة إلى ذلك، وبأكثر من ذلك، قيد الثقافة المحافظة وما تتضمنه من فصل بين الجنسين، ومن تضييق مديني يفرد أجنحة رقابية مزعجة، تحد، أو تحول بالكلية دون سوانح الوصل كما أشار إلى ذلك الأمدرماني الفصيح محمد بشير عتيق، حيث قال: (في غفلة رقيبي، رحت أزور حبيبي، لقيتو شوية حاسي). فما وصفه محمد بشير عتيق هنا، إنما يمثل حقيقة ما كان عليه حال مدن الوسط من حيث فرص سوانح الوصال، حتى التي تتعلق منها بزيارة الحبيب إذا مرض! أو كما قال العباسي نفسه: (أعدى أعاديه الرقيبُ ولائمٌ في الحب لامه). ثم، أليست نشأة البيت الديني والطاقية السلوكية التي تُلبسها قسرا نشأة البيت الديني لابن البيت الديني الكبير، وما يصحب ذلك من توقعات المجتمع له في جانب المسلك المنضبط والتعبير المحسوب، تشكل طوقا خانقا وقدرا يصعب الفكاك من براثنه. خاصة إن كان الشخص المعني ممن تلبستهم روح الفن الطليقة، المتمردة بطبيعتها على القيد؟ أليس ذلك هو عين ما قاد محمد المهدي مجذوب ليولي وجهه شطر الجنوب، وهو يرسل تلك الأمنية المتمردة الخالدة، بعد أن ضاقت روحه بقيد تراث أجداده المحافظ

المثقل للكاهل، والقاتل لروح الفن وطلاقتها؟ قال المجذوب طالبا الفكاك مما أسماه «أحساب الكرام» من قريش وتميم:

وليتي في الزنوج ولي ربابٌ

تميدُ به خطايَ وتستقيمُ

أُجَشِّمُهُ فيجفلُ وهو يشكو

كما يشكو من الحُمَةِ السقيمُ

واجترع المريسةَ٦ في الحواري

وأهذر لا أُلام ولا ألومُ

وأُصرعُ في الطريق وفي عيوني

طيوفُ السكر والطربُ الغشومُ

طليقٌ لا تقيِّدُني قريشٌ

بأحسابِ الكرامِ ولا تميمُ

أليس ما قاله المجذوب هنا، هو عين ما قاله العباسي حين عبر عن ضيقه بقيود تربية البيت الديني؟

أثقلت كاهلي مذاهبُ أشياخٍ شم العرانين زُهرِ

واضح من أحاديث نجيلة الكثيرة عن العباسي وعن حياته في بادية كردفان، أن في تلك البادية الكردفانية مشاهد أنثوية، وحسنا أنثويا مثيرا للخيال الشعري، خاصة للشعراء القادمين من مدن الوسط والشمال النيلي ذات الصبغة العربية الإسلامية في حقبة التمددات الفقهية العثمانية. فالعباسي فيما أرى، قد تخفى في مسوح ابن البيت الصوفي، واتخذ من ذلك المسوح جواز سفر، به يتغلغل في حياة تلك البادية، ولكن لا من أجل اجتذاب البدويين للطريقة السمانية، وإنما لتملي جمال أنثى تلك البادية، واقتناص ومضات ذلك الجمال الطليق واستخدامها استخداما إستاطيقيا، إضافة إلى اقتناص ما يتيسر من سوانح الوصل، الحقيقي منها والمتخيل، وما تلقي به تلك السوانح في باله من وهج الشعر وحرارته. هذا ما كان يستعيض به العباسي عن ما

نقص لديه من زاد الروح بسبب عيشه في حواضر الوسط. وواضح أيضا، من حديث نجيلة، أن نساء البادية يمضين كثيرا من الوقت في الخلاء بمفردهن. فهن نساء يتمتعن باستقلالية لا تعرفها نساء المدن المحبوسات وراء الجدران، ووراء حزم التعاليم والتقاليد الفقهية المكبلة لحركة المرأة ولحريتها. كما أن نساء البادية تميزن بالاعتماد على الذات وبالكثير من شدة المراس، وربما بشيء يقارب الندية للرجال. وكل هذا لم يكن ليتفق بشكل واسع لنساء المدن في سودان النيل الأوسط والشمالي في تلك الحقبة. فالسمات البدوية التي تقدم ذكرها تهيج المخيال «العربي الإسلامي» الشعري الموروث منذ عهود البادية القديمة. ولو أخذنا في الاعتبار الحقبة التاريخية التي ضمت رحلات العباسي إلى بادية كردفان، وما تميزت به من وقوف المجتمع السوداني آنذاك في مفترق طرق العيش القديمة، من جهة، وهبوب رياح الحداثة عليه من الجهة الأخرى، لفهمنا أسباب استدعاء الذاكرة الشعرية العربية التي امتلأت بذكر البادية، وما مثلته البادية في الآثار الأدبية، وما اتصل بذلك من سير الشعراء الواردة في كتاب الأغاني، وغيره من كتب التراث العربي القديم. فقد أخذت الحياة السودانية تنفلت في ذلك المنعرج التاريخي، من قبضة الطهرانية الدينية، لتتلمس طريقها في فضاءات الفن والجمال، وتعيد على نحو أكثر جدة، وأكثر رقة وعذوبة، خلق ما كان سائدا في بوادي جزيرة العرب، عبر حقب التاريخ العربي الإسلامي المختلفة. فالشعر والفن لا يزدهران إلا في أطار مناسب من الحرية والسماح. وقد ورد في شعر الناصر قريب الله، ما يشير إلى حرية المرأة البدوية النسبية واستقلالها النسبي، وبقاءها منفردة في أحضان الطبيعة، مما تمليه عليها واجبات العمل من رعي واحتطاب وجلب للماء وللعلف وللثمار البرية، وغير ذلك. قال الناصر قريب الله في قصيدته الشهيرة، «أم بادر»:

وفتاة لقيتها ثَمَّ تجني

ثمرَ السُنْطِ في انفرادِ الغزالِ

تمنحُ الغصنَ أسفليْ قدميها
ويداها في صدرِ آخرَ عالِ
فيظل النهدان في خفقانِ
الموجِ والكِشْحُ مفرطاً في الهزالِ

وقد أكد حالات وجود إناث البادية بمفردهن في الخلاء الأستاذ حسن نجيلة، وذلك حين حكى عن بدوية وجدها هو وصديق له، وهي بمفردها، على ظهر بعير لها في جوف الفلاة. فتوقفت لتعرف من أولئك الرجال الذين يعبرون الفلاة. وبعد أن تعرفت على رفيق نجيلة الذي كانت لها به سابق معرفة سألتهما إن كانا يحسنان ركوب الجمال. وحين أجابا بأنهما متمرسين على ركوب الجمال، اقترحت عليهما أن يتسابقا معها. ولدهشتهما كانت نتيجة السباق أن سبقتهما، وبمسافة كبيرة جداً. ويهمني من قصة تلك البدوية هنا، ما جاء فيها من وصفٍ حيٍ لها خطه قلم نجيلة. فقد اتسم ذلك الوصف بشاعريةٍ وبانفعالٍ يأسر منْ يقرأه. كما اتسم الوصف بحريةٍ وتلقائيةٍ، نسي فيها نجيلة كثيرا من قيود ثقافته المدينية المحافظة التي كثيرا ما تمترس خلفها في كتاباته، وذلك خوف أن تهتز صورته عند قرائه من أهل الوسط الذين تغلب عليهم النزعة الدينية المحافظة. فنجيلة قد كان معلما انتدبته السلطات ليعلم أبناء البدو في مضاربهم. غير أنه أصلا وجه من وجوه مدن الوسط. وهو يحب لصورته أن تبقى في ذهن قارئه وقارئته على ذلك النحو من المحافظة والرزانة. غير أن نجيلة أظهر في الوصف الذي قدمه لحادثة لقائه بتلك البدوية المسماة «الغفل»، تخففا كبيرا من قيود الطهرانية الدينية. ونسي صورته كمدرس يتوجب عليه أن يظهر بمظهر الورع والرزانة والانضباط في التعبير عما يحس به حقيقة. تلك الصورة النمطية، التي كانت كثيرا ما تلاحقه، وتحد من طلاقته في التعبير عما يحس به حقيقة. كتب نجيلة في صفحة ١١٩ من كتابه المشار إليه، عاليه، ما نصه:

وفجأة ونحن نعلو كثيبا أغبر، برزت لنا فتاة على جملٍ (أصهب). وقد أحست

بنا فتوقفت عن المسير لترى من القادم. وللبدويين فضول عجيب في تسنم الأخبار والتعرف إلى كل جديد حولهم. وعرفنا الفتاة، إنها «الغفل»، لفت ثوبها على خصرها في إحكام وتركت رأسها وعنقها وجانبا من صدرها دون دثار. ونهداها يمرحان في حرية، فهي لا تلبس قميصا كأكثر البدويات، وسال شعرها على سالفتيها، وامتدت ساقاها السمراوتان المكتنزتان على عنق البعير والتفتا متعانقتين.. وفي يدها اليمنى سوط، ليس للرقص هذه المرة، وإنما لتحمل به الجمل ليغذ بها السير.

وعجبت ماذا تريد في هذا المكان منفردة؟ وسألها صديقي بعد أن حياها عن وجهتها، وكان بطبيعة حياته الطويلة بينهم، يعرف أهلها، وهي أيضا تعرفه. أجابت، بعد أن ردت التحية .. ضل بعير أهلي وأنا أبحث عنه. ـ قالت هذا في بساطة ويسر ـ ونظرتُ إليها ملياً، وأنا أعجب في نفسي لفتاة دون العشرين تؤدي كل هذه المهام، فهي بالأمس حول البئر تعاون في سقي الإبل وتعدو حولنا هنا وهناك، مغبرة لاهثة ـ وهي الآن وحيدة في القفر تبحث عن بعيرٍ ضال.. وهي في ساحات المرح راقصة بارعة تحتفي بجمالها وتجلوه لتأسر قلوب الشبان من حولها، وهي أمامي الآن فتاة أقرب إلى الفتي، شدة مراسٍ، وبأسٍ لا تخشى الوحدة في القفر فتجوبه منفردة!٧.

مشهد هذه الفتاة، كما صوره قلم نجيلة ومقارنته لحالها وهي تساعد على السقيا حول البئر ثم وهي تضرب في قلب الصحراء بمفردها بحثا عن جمل ضال، ثم وهي متزينة في أبهى زينتها بوصفها راقصة بارعة في حلبة الرقص، شاحذةً حد أسلحتها الأنثوية لاصطياد قلوب فتيان القبيلة، إنما يشير إلى كثير من المعاني الإنسانية في الثقافات الفطرية، التي تسمح للمرأة بالنمو الطبيعي على مختلف الأصعدة. ويعيد كل ذلك إلى الأذهان صرخة الحياة الطبيعية المدوية التي سبق أن أطلقتها ولادة بنت المستكفي من حوالي ألف عام، حين قالت بشموخ قولتها «الفيمينستية» المبكرة:

أنا والله أَصْلُحُ للمعالي

وأمشي مشيتي وأتيه تيها

وأُمْكِنُ عاشقي من صحن خدي

وأُعطي قبلتي من يشتهيها

الشاهد، أن البادية الغربية قد قدمت مرتعا لأولئك الشعراء الذين ضاقوا بوطأة الاختناق في أزقة مدن السودان الأوسط، ذات الطابع «العثماني الشرق أوسطي». فهؤلاء الشعراء حين أوغلوا في البادية، وعاشوا ضمن منظومة عيشها اليومية، اكتشفوا فيها عالما آخر طازج، ظل خارجا عن وعيهم المديني المسور بتقاليد المحافظة وحبس النساء في الخدور. وجدوا هناك عالما لم يتأثر كثيرا بمتون ونصوص الفقهاء، وبأصوات الوعاظ الرسميين التي كانت لا تنفك تجلجل في أزقة تلك المدن، التي أدركها، وهي في شرخ الصبا، شيء من شيخوخة الإمبراطورية العثمانية. وجد هؤلاء الشعراء والأدباء الذين أعادوا اكتشاف البادية عالماً مغايرا لعالمهم الذي ألفوه. فهم قد وجدوا في البادية عالما ملؤه الجمال والسحر والشاعرية. اكتشفوا، ولدهشتهم، في البادية عالما بكرا نضرا، طازجا، ملهما للخيال الشعري، وقادرا على استيعاب طاقة الشاعر الانفعالية، ومنحها متنفسا للتعبير. كما وجدوا فيها أيضا استجابات، وأن قلت، لقرصات الجوع الحسي، الذي تأكل ناره حشاشات أولئك الشعراء والفنانين، المغتربين بفنهم في بقايا الحواضر العثمانية الراسفة في مخلفات أغلال طهرانية الفقه المظهرية. وجد أولئك الشعراء في مهامه تلك البادية القفر جمالا، ومراحا، وبراحا، وغموضا، وفضاء يتسع للمغامرة، ولتجديد دم الحياة، وهواءها المستنشق. قدمت لهم تلك البادية، ببساطة حياتها، وتلقائيتها، وسلاسة مسلك نسائها، واستقلالهن، وجمالهن غير المحجوب، نوعا من الغذاء الروحي، الذي ربما لم يكونوا يعرفون أنهم بحاجة إليه، إلى أن نبهتهم إليه التجربة العملية. وما أكثر ما طمس طول الكبت حقيقة حاجة النفس وكم أخمد وقدة الحياة في الأنفس! وما أكثر ما تحول التَّطَبُّعُ الطويل إلى طبع. وكما قيل قديما، فإن (كثير الجرح يُغري بالتناسي).

يقدم القرب من الأنثى حتى في أدنى مستوياته، زادا «روحيا» لنفوس الذكور. وهو زاد يعين على الاتزان النفسي، بما يدغدغ به النفوس من بارقات الأمل. فالفنانون والشعراء يتعطشون بطبيعتة تكوينهم الداخلي للجمال المتمثل في هيئة الأنثى، أكثر مما يتعطش إليه غيرهم. والكلف الإنساني الشاعري، بالجمال وغامض دلالاته المندغمة في مسند الجسد الأنثوي، ليس شأنا سودانيا، أو عربيا، أو إسلاميا، وإنما هو شأن أنساني ارتبط بالفن يوم وُلد، وبقي معه حيثما وُجد، ولسوف يبقى معه إلى يوم يبعثون. ولعل من غرائب انتصارات الفن على الطهرانية الكنسية الأوروبية المتزمتة، رسوم النساء العاريات في أحضان الطبيعة، أو في المشاهد الدينية المختلفة، التي أبدع فيها رسامو عصر النهضة، ومن جاءوا بعدهم، متحايلين على القيود بطرق المواضيع الدينية التي كانت مفروضة عليهم على كل حال. والزائر لأي متحف للفن في أوروبا، أو في الأمريكتين، سوف يجد أن مسند الجسد الأنثوي يشغل حيزا كبيرا وسط الموضوعات التي طرقها الفن عبر الحقب. وثقافتنا العربية الإسلامية لا تخلو من ذلك أيضا، ولكن ذلك النمط من التعبير انحصر فيها في حقل الشعر. والسبب في ذلك هو تضييق الشريعة الإسلامية على التصاوير. والثقافة العربية الإسلامية قد بلغت حد الإسراف على نفسها، حين اندفعت في وجهة التعبير الشعري عن مسند الجسد الأنثوي، خاصة في العصرين الأموي والعباسي.

ارتبط الفن بالجمال، وبالحس، وبالجنس، وبالشهوة، وبدلالات كل أولئك، الإعلائية الترميزية المنفتحة على عالم المعنى، كما هو ظاهرٌ في النسيب الصوفي، الذي لا ينكر فضاءه العرفاني دغدغات مشاهد الحس، وما يتصل بذلك من أخيلة وانديحات نفسية. ومن لا ينظر إلى الفن، شعراً كان، أم غناءً أم رسماً أم نحتاً، إلخ.، من غير أن يستصحب معه، كل هذه الارتباطات التي أشرت إليها عاليه، إنما يتحدث، في حقيقة الأمر، عن شيء هلامي معلق في الهواء، لا علاقة له بالإنسان ولا بعالمنا هذا. وهنا يكمن مأزق «الطهرانية»

Puritanism في كل تجلياتها التاريخية التالد منها، والطريف.
وضع محمد سعيد العباسي، سليل أحد أكبر الطرق الصوفية في السودان خيار الشيخ الصوفي جانبا، واختار طريق الشعر، وطريق الفن، والتعبير الحر. وهكذا فعل من بعده كل من الناصر قريب الله، ومحمد المهدي مجذوب، اللذان ينتميان إلى بيتين دينيين كبيرين أيضا. وتلك في حد ذاتها ظاهرة تحتاج إلى دراسة. أعني: تأمل وبحث مفارقة كل من العباسي والناصر والمجذوب لجادة أسلافهم الذين عُرفوا بنهج التصوف. وعموما فإن التصوف السوداني الموروث منذ الحقبة السنارية قد ضعف وتضعضعت قوة دفعه بسبب الفقه العثماني الذي وفد مع الحكم التركي، ثم بسبب الغاء الثورة المهدية لكل نهج ديني مغاير لنهجها، وانتهاء بما أعقب ذلك من وفود أنماط الحياة الحديثة، التي علا نجمها مع الغزو الإنجليزي المصري.
فضَّل كل من العباسي والناصر والمجذوب وجهة الشعر، على وجهة التصوف. وقد كتب ثلاثتهم شعرا رقيقا طازجا جديدا متفردا عبر عن ذات كل منهم تعبيرا أصيلا، منمازا عن الموروث، والمؤطر، والمعلب، والجاهز. ولقد دفع كل من العباسي والناصر والمجذوب بالشعر السوداني الحديث دفعة كبيرة. هذا مع ملاحظة أن الناصر لم يعمر طويلا. فالناصر قد ولد بعد العباسي بثمانية وثلاثين سنة، وتوفي قبل العباسي بعشر سنوات. فالعباسي حين توفي، كان عمره ثلاثة وثمانون عاما، في حين توفي الناصر عن خمسة وثلاثين عاما فقط. ولد العباسي سنة ١٨٨٠م ومات سنة ١٩٦٣م، وولد الناصر سنة ١٩١٨م وتوفي سنة ١٩٥٣م. أما المجذوب فقد ولد في عام ١٩١٩م، أي بعد عام واحد من ولادة الناصر قريب الله، ولكن المجذوب توفي عام ١٩٨٢م، عن عمر ناهز الثالثة والستين. ترك الناصر ديوان شعر واحد هو (الناصريات)، أما المجذوب فقد ترك دواوين شعر شتى، نذكر منها على سبيل المثال، لا الحصر، «نار المجاذيب»، و"الشرافة والهجرة" و"شحاذ في الخرطوم". وقد اتسع التجريب الشعري في حياة المجذوب اتساعا كبيرا مقارنة برفيقيه.

فقد شملت تجربة المجذوب الشعرية انتقالا من نظم القصيدة العمودية إلى ما يسمى بشعر التفعيلة، وانتهاء بما يسمى بالقصيدة النثرية وغيرها من ضروب الشعر الحديث، وهو أمر لم يتفق للناصر والعباسي بسبب ما كان لهما من نهج شعري محافظ، ثم بحكم وفاتهما قبل المجذوب بعشرين عاما. فهما لم يُتَحْ لهما الاحتكاك الكافي بتجارب الشعر الحديث، وهضم تلك النقلة التي كانت آنذاك تحت نيران اعتراضات كثيفة من سدنة القديم.

سانحات الوصل المختلسة:

لم يتحرج العباسي، رغم كونه ابن البيت الديني الصوفي الكبير، وصاحب السمت المحافظ الذي لزمه طيلة حياته، أن يحكي شعرا ما أحسب أنه لم يكن في وسعه التعبير عنه نثرا. فقد صور العباسي حاله وهو يمشي في الظلمة على رؤوس أصابعه مغطيا وجهه بردائه طالبا وصلاً بمحبوبته. ولا يغير في دلالات تلك الواقعة شيئا إن هي كانت واقعة حقيقية أو متخيلة. ففي كلا الحالين تدل الواقعة على تشهي الأنثى والانجذاب نحوها وطلب وصلها، حتى لو اقتضى ذلك الاختلاس والتخفي. وواضح من تصوير العباسي لحاله تلك، أن ما قام به يقع خارج ما تسمح به التقاليد السائدة، وقتها. فهو قد ذهب إلي محبوبته متخفيا مستترا بظلمة الليل، واضعا طرفا من ردائه فوق وجهه. ولقد أورد الدكتور، حسن أبشر الطيب في كتابه في الأدب السوداني المعاصر هذه الأبيات المشار إليها ليعقد مقارنة بين العباسي وبين عمر بن أبي ربيعة في مجال التعبير الشعري المتعلق بسرد الوقائع الغرامية المختلسة. ويرى الدكتور حسن أبشر أن العباسي لا يبدو في أحسن حالاته شعريا حين تتم مقارنته بعمر بن أبي ربيعة الذي أتقن ذلك الضرب من الشعر. وأود أن أثبت هنا بعضا من تلك الأبيات التي انتقاها الدكتور حسن أبشر ولكن على غير ترتيبها في القصيدة. وغرضي منها هنا غرض مختلف، إذ ينحصر في إقامة الدليل على أن حنبلية الثقافة العربية الإسلامية، التي «تسد منافذ الإشباع»، كما تفضل الدكتور عبدالله علي إبراهيم، قد كانت تتعرض للخرق وباستمرار، بل ومن سدنتها

والمتغنين بأمجادها كالعباسي، والناصر، والمجذوب. والطريف أن التعبير عن ذلك النوع من «السرقة الرومانسية» التي تتم تحت جنح الظلام حين يحدث في قالب الشعر يستحلب التعاطف حتى من غلاة المتشددين من «حراس الفضيلة». وهكذا ينتزع الفن للإنسان، ما لا يكون انتزاعه بغيره ممكنا! يقول العباسي:

فكأني وقد طرقتُ فتاةَ الحيِ

أمشي على رؤوس الرماحِ

وتراني مستخفياً بردائي

خوفَ واشٍ ألقاهُ أو خوفَ لاحي

فانتهبنا إلصاقَ حرَّى بحرَّى

نتناجى وهصرَ راحٍ براحِ

صاح لو جئتنا وقد أسدَل الليلُ

رواقَيْه قلتَ نضوا كفاح

يَدُهُ في حمائلِ السيفِ منِّي

ويدي منه في مكانِ الوشاحِ

هذه حالُنا إلى أن تبدَّى

صائحًا في النُوَّام ديكُ الصباحِ

ولابد من الإشارة هنا إلى أن سانحة الوصل التي حكى عنها العباسي، لم تكن لتتيسر له في المدينة التي تمثل في جملتها "عينا للرقيب" لا تنام. وقد تردد الضيق بالرقيب كثيرا في شعر العباسي. والشعر العربي في عموم أمره يعج بذكر "اللاحي" و"العاذل" و"الرقيب" و"اللائم"، وغير ذلك. قال العباسي:

وتراني مستخفياً بردائي

خوفَ واشٍ ألقاهُ أو خوفَ لاحي

وقال أيضا:

أعدي أعاديه الرقيبُ ولائمٌ في الحبِّ لامَهْ

ولقد حاول الأستاذ الطيب صالح، في المقدمة التي كتبها لكتاب الأستاذ، حسن أبشر الطيب، «العباسي الشاعر التقليدي المجدد»، أن يضفي على العباسي هالة من العفاف ليباعد بينه وبين تهمة سرقة المتعة، فيما أحسب. غير أن هذه الأبيات لا تحكي، مهما تأولنا مدلولاتها، إلا عن سرقة للمتعة. وليس في سرقة المتعة في عالم الفن من بأس. فالفن فيه الكثير من الاختلاسات. وفيه الكثير من المقاومة لقبضة النزعة الطهرانية التي لم تخل منها عقيدة من العقائد. وحتى على الصعيد الصوفي، الذي يقول مفسرو الشعر الصوفي أن سانحة الوصل فيه سانحة «افتراضية»، نجد أيضا أن الشاعر الصوفي يطلب الوصل هو الآخر تحت جنح الظلام! يقول الشيخ، عمر بن الفارض:

كم زارني والدجى يَرْبَدُّ من حنقٍ

والزُّهْرُ تبسم عن وجهي الذي عبسا

إلى أن يقول:

كم باتَ طوعَ يدي والوصلُ يجمعنا

في بردتيه التُّقَى لا نعرفُ الدنسا

وحين يقول إبن الفارض (كم بات طوع يدي والوصل يجمعنا) لا ينسى أن يضيف: (في بردتيه التُّقَى، لا نعرفُ الدنسا) وذلك ليمسح عن ذهن القارئ تأثير العبارة الأولى الموغلة في تصوير مناخات الفراش، وليثبت مكانها صورةً لوصلٍ سماوي عفٍّ متسام. كما أن الشاعر الصوفي نفسه لم يتخلف عن صب لعنته على ذلك «اللاحي» و"العذول" و"اللائم" الافتراضي، أن صح أنهم قد كانوا على الدوام عواذل ولائمين افتراضيين.

يقول النابلسي:

لحـاك الله يـا لاحــي

إلى كم منك هذا اللوم؟

ويقول:

يا عذولي كُفَّ عن عذلي

إن هذا اللومَ محضُ شقا

ويقول ابن الفارض:

يا لائمي في الهوى العذري معذرةً

كُفِّ الملامَ فلو أحببتَ لمْ تَلُمِ

أما شعر الغناء السوداني فقد حفل هو الآخر بذكر «العذول». فبالإضافة إلى أن ثيمة «العذل» و"اللاحي" و"الرقيب" و"اللائم"، ثيمة مستعارة من قديم الشعر العربي، إلا أن حالة مدن الوسط النيلي السودانية قد جعلت من ثيمة «العذل» ثيمة حية. فالعذل والرقابة تمثلان إشكالية معاشة تزعج الشعراء، وتدفعهم إلى تناولها في القصيدة تلو القصيدة. وسبب ذلك هو تضييق تلك المدن على سوانح الوصل وتربصها بالعاشقين والعاشقات. ولذلك فقد مثلت البادية الأكثر انفتاحا مهربا لكل من ضاق بعين الرقيب. فعين الرقيب في المدينة قد أحكمت قبضتها على الحواري والأزقة، وأحصت على العاشقين والعاشقات أنفاسهم. ولقد حفل شعر الغناء السوداني، خاصة حقبة «الحقيبة»، التي سادت النصف الأول من القرن العشرين في العاصمة السودانية وما جاروها من مدن، بالإشارات الكثيرة إلى «العاذل» أو «العذول». فالمجتمع في تلك الحقبة قد كان مجتمعا منعزل رجاله عن نسائه. وكان أصبع الاتهام تمتد إلى كل من يهم بالاقتراب من الجنس الآخر.

يقول عبد الرحمن الريح:

أنا يا حبيبي حالف لعواذلي فيك أخالف

ويقول:

يا حبيبة دمعك بنِّدي وقول العواذل فنِّدي

ويقول:

في هواك لو أعذل برضي لا أنساك في الخيال أتغزل

ويقول أبو صلاح:

لا اسمع فيك أقوال عذالي

واسمع وأطيع أمرك يا غزالي

ويقول محمد بشير عتيق:

شفت النجوم تنظرنا بي نظرةْ شَذَرْ

لمَّا القمر في أُفْقُه بغيابو اعتذرْ

صافين عفاف، يا حبيبي خالينْ من قدرْ

في هوانا لا واشي، ولا مراقبْ حذرْ

ويقول أيضا:

الطقس معتدل الهوا

قوم يا حبيبي نمر سوا

في خميلة والعالم نيامْ

ويقول أيضا:

في غفلة رقيبي

رحت أزور حبيبي

لقيتو شوية حاسِّي

وعموما، فالوصل في حواضر النيل الأوسط والشمالي في السودان قد كان يختلس خلسة، إما في غفلة الرقيب أو تحت جنح الظلام. ولقد ظل كذلك حتى وقت قريب جدا. بل ربما لا تزال سوانح الوصل تختلس إلى اليوم، رغم انهيار الحاجز الذي كان يفصل فصلا قاسيا بين الرجال والنساء في الماضي. وقد سبق أن أوردت قول نجيلة أن لحظات المسرة والوصل في حواضر الوسط النيلي قد كانت (تُنتهب انتهابا). فالشواهد جميعها تشير بأن حواضر الوسط

النيلي قد عانت من فصل قاس بين الرجال والنساء، كما عانت من قوة رقابة اجتماعية تحصي على الأفراد أنفاسهم، بل، وتقعد للمحبين كل مرصد.

نجيلة وازدواجية المعيار:

ما من شك أن نجيلة قد أسهم في تسليط الضوء على تجربة العباسي في كردفان إسهاما متميزا. فلربما لم يكن ليتسنى لنا أن نسبر أبعاد تجربة العباسي الكردفانية لولا نصوص نجيلة الشيقة. وبما أن بعضا من أغراض هذا السفر تنصب في كشف النزعة التنميطية stereotypical التي تلصق العفة بالثقافة العربية الإسلامية وتلصق نقصها بالمجتمعات غير الإسلامية. لهذا لزمت الإشارة إلى بعض صور هذا التنميط، التي وردت في إفادات الأستاذ حسن نجيلة. كتب نجيلة واصفا حياة شباب البادية قائلا:

يا لي من الذكريات العذاب، قد مضى ذلك العهد الحبيب. فلكم سحرني ليل البادية الساجي وغناء الفتيات الذي يهز مشاعري ودبيب الفتية في الظلام يلتمسون لحظات من الحب البريء وغير البريء والكلاب تعوي حولهم في عنف وشراسة وتطاردهم في ضراوة ثم يصبحون بقصص يضجون لها بالضحك في براءة.٨

في هذا النص يؤكد نجيلة أن شبان وفتيات تلك البادية ذات السمات العربية الإسلامية يلتقون في جنح الظلام لعبروا عن حبهم لبعضهم بعضا، بطرق «بريئة»، وأخرى «غير بريئة»، حسب منطوق عبارة نجيلة، نفسها. ولا أظن أن نجيلة قد كان يحزر هنا مجرد حزر. فهو لابد قد بنى إفادته على شيء من الوقائع والمشاهدات. وقد أوضحت نصوص نجيلة شدة فضوله للتعرف على تفاصيل حياة تلك البادية. ولا تخطئ عين من يقرأ نجيلة نزعة البحث المتأصلة فيه. غير أن انحياز نجيلة لثقافته العربية الإسلامية وحرصه على إلصاق الصون والعفة بها وحدها، دون غيرها، قد أوقعه في تناقضات. فأسمعه كيف يصف الحال في قبيلة أخرى، يرى هو أنها ليست قبيلة عربية.

يقول نجيلة:

ولليل المقمر في سودري سحر آسر كم أقض مضجعي وتركني ساهرا أتأمل

الرمال البيضاء والجبال العالية من كل جانب، ويحمل إلي النسيم من بعيد أصوات فتيات الكاجا وهن يرقصن حتى مطلع الفجر، والفتية من حولهن يرقصون معهن، إن أكثر من حلقة رقص ينبعث منها الرقص شجيا طوال ساعات الليل .. ولكننا لا ندنو منها، إنها ليست كحلقات البدويات العربيات التي تحيط بها تقاليد أصيلة تمنع الشغب والتعدي وتبيح اللهو الحلال .. بل كثيرا مما تنتهي حلقات الرقص عند الكاجا بالشغب أو الترصد للاعتداء لما يثيره تنافس الشبان حول الفتيات الحسان ولما في حياتهم الاجتماعية من حرية تدنيهم من الإباحية٩.

يقول نجيلة ذلك، وينسى أنه قد قال في نفس الكتاب عن البادية العربية الإسلامية: (فلكم سحرني ليل البادية الساجي وغناء الفتيات الذي يهز مشاعري ودبيب الفتية في الظلام يلتمسون لحظات من الحب البريء وغير البريء). وينسى أيضا وصفه لزي البدويات، وذلك حيث يقول:

ومن عادتي أن أزور الآبار في كثير من الأمسيات لأشهد صورا من حياة البدويين ذات طابع خاص حول هذه الآبار.. ورأيتها هناك، حسناء فارعة لفت الثوب وحزمته حول خصرها وجانب من كتفيها حتى لا يشغلها عن واجبها، وهي تدور هنا وهناك حول إبل الأسرة وقد برز صدرها نصف عار، وتركت نهديها يمرحان في حرية. ١٠

فلو سمع هذا الوصف بدوي من بادية نجد، مثلا، لتوصل وبسرعة إلى أحد استنتاجين: إما أن تلك البادية ليست بادية عربية، ولا يربطها رابط بالبادية العربية، أو أن نجيلة يفتئت على تلك البادية افتئاتا ويصف نساءها بما ليس فيهن. ويرى ماكمايكل أن عرب البادية السودانية الغربية، هم الأكثر تمثيلا للعروبة، من حيث الدم، مقارنة ببقية قبائل السودان!

ويواصل نجيلة تقلبه الذي لا يفتأ يعاوده بين حالتي المسلم السني الملتزم بتعاليم دينه، والمعتد بانضباط ثقافته العربية الإسلامية، وبين روح الفنان، ونزعة الباحث المحايد في داخله، فيقول:

وفي الحي ترتفع رائحة الشواء حيث يقدمونه لبعضهم مصحوبا بمشروب محلي يصنعونه من الدخن أقرب إلى «المريسة» يسمونه «أم شكة» ويكاد لا يخلو منه بيت ولا يتردد أحد في تناوله .. وقد يكتفون بهذا الشراب وحده عن أي طعام آخر .. ولا يقدمون في بيوتهم غير هذا الشراب والشواء والشاي الأسود.١١

فبدو كردفان يشربون هذا النوع من الأنبذة المحلية وبشهادة نجيلة نفسه. وهو، كما أشار نجيلة، أمر عادي في حياتهم. اقرأ قول نجيلة مرة أخرى: (ويكاد لا يخلو منه بيت، ولا يتردد أحد في تناوله .. وقد يكتفون بهذا الشراب وحده عن أي طعام آخر). فهنا نجد وبحضور كثيف، صورة نجيلة الباحث الذي يبحث عن الحقائق المجردة ليثبتها، بعيدا عن أي حماسة للدفاع عن ما يراه انضباطا دينيا في ذلك المسلك أو غير ذلك. الشاهد أن حالة الانقسام بين ما يجب أن يكون عليه حال المجتمع من حيث الالتزام بقواعد الشرع الإسلامي وما عليه واقع الحال، حالة تسم أغلب النخب العربية الإسلامية للوسط والشمال النيلي السوداني. وقد برهنت تلك النخب على قدرة عجيبة لنقل ترس الحركة بين هذين الحالين المتنازعين. أعني: التلفع بعباءة الإسلام السني المنضبط من جهة، والانسراح وراء روح الفن الدفاقة الطليقة، من الجهة الأخرى. فأغلبية السودانيين من طلائع المتعلمين مسلمون بالوراثة. وهو إسلام قدمه لأهل السودان المتصوفة في فترة تدهور الممالك المسيحية في السودان الأوسط والشمالي. في ذلك الإسلام، يسلم الشيوخ للناس بما هم عليه إلا قليلا. يعطي الشيوخ المريدين الأوراد والأذكار، وينصحونهم بحسن الخلق وبحسن المعاملة والإحسان إلى الآخرين ولا يدخلون معهم في الزواجر والنواهي. ولا يحاولون قسرهم على تغيير أساليب حياتهم بالوعظ المتصل وبالتخويف بسود العواقب. لم يستخدم القانون قط لحمل الناس على إتباع تعاليم الشريعة الإسلامية في السودان إلا في الحقبة المهدوية، ثم في أخريات

عهد الرئيس جعفر نميري حين خوي وفاضه السياسي من كل الكروت، فلجأ إلى كرت «تطبيق الشريعة الإسلامية»، وهو نهج ورثته منه حكومة الإنقاذ الحالية. ولا غرابة! فأهل الإنقاذ قد كانوا أصحاب نفس هذه الفكرة ونميري متربعا على دست الحكم. فقد كانوا هم الذين يلقنونه دوره لتطبيق الشريعة الإسلامية، بقطع أيدي السارقين، وتعذير من يتم اتهامهم بـ «الشروع في الزنا». قام الانقاذيون بهذا الدور وهم مختبئين وراء الكواليس قبل أن تؤول إليهم السلطة بالانقلاب العسكري.

يمثل نمط حياة البادية الكردفانية، فيما أرى، صورة من صور الارتكاز على التصور الصوفي للتدين وسط العامة. أما نجيلة ومن هم مثله ممن تأثروا بالعلوم الفقهية التي جاء بها الموفدون من علماء الأزهر، فقد غلب عليهم التصور الفقهي، والمنهج الفقهي، في تطوير المجتمعات. وغاب عنهم إرثهم الصوفي الذي لا يعرف العنت، ولا يمارس المرشدون فيه الزجر والتبكيت، بقدر ما يمارسون الإصلاح الوئيد الذي يأخذ في اعتباره مختلف العناصر المحيطة بقضية التغيير، والسعي المضطرد إلى نقل الحال إلى حال أفضل. وأنا لا أرى أن نجيلة قد كان متزمتا. فهو لم يكن كذلك أبدا، ولكنه كان منقسما. ويطالع القارئ هذا الانقسام في شخصية نجيلة عبر كثير من نصوصه. فحين تحدث عن ليالي خليل فرح ورهطه في دار فوز، وصحبته لهما في أمدرمان، ذهب يلتمس لذلك الوضع «غير الشرعي» مختلف الأعذار.

الشد بين عنصري التدين في نسخته الفقهية المستوردة وبين روح الفنان كثيرا ما بدا في حكايات نجيلة التي ذخر بها كتابه. فهو كثيرا ما يسترخي ويدع نفسه على سجيتها ليعبر عن تجاربه بروح الفنان الذواقة للجمال ولسحره وتأثيراته وتجلياته المختلفة. يقول نجيلة، ولكن بصفة الأديب الفنان، وليس بصفة المدرس السني الملتزم:

ودنوت من مكان الصلاة، في فضاء رحب أمام الحي، وحولي جموع من الفرسان على الخيول المطهمة، وآخرون على جمال صهب خفيفة الحركة، ووجوه زهاها

الحسن أن تتقنعَ ـ كما قال ابن أبي ربيعة ـ فكشفن عن مفاتنهن دون خشية، ومم يخشين؟ وكلهم أهل وعشيرة. ولا تسلني كيف وقفنا للصلاة في صفوف تتلوى كالثعبان، والفتيات خلفنا قيد اذرع منا وهمساتهن وضحكاتهن المنغمة تعبث بمشاعرنا، وعطورهن النفاذة تكاد تصعد بأنفاسنا.١٢
فنجيلة لا ينفك يلتمس الأعذار للجمال السافر وما هو بحاجة إلى ذلك، إن هو استحضر طبيعة الحياة الاجتماعية السودانية الموروثة منذ سوالف الحقب. فالثقافة الصوفية التي بنت على موروث الثقافات السودانية القديمة لم تركز على الحجب، وإنما ركزت على العفة كقيمة، وحضت عليها، دون أن تضع المجتمع الذي تخاطبه في قالب ضيق. ولكن نجيلة يستحضر ثقافته التي يغلب عليها الطابع الوافد، ويقوم بإعمالها كمعيار، مما يضطره لالتماس الأعذار لحالة السفور. فتصور نجيلة لثقافته تصور غير صحيح، أو على أقل تقدير، هو تصور شابته شائبات الفقه الوافد. هذا التصور المزروع بواسطة مؤثرات خارجية ظل يزعجه باستمرار، ويرسله في تلك الوجهة الاعتذارية. اقرأ معي مرة ثانية قوله وهو يصف البدويات المصطفات خلف الرجال للصلاة: (فكشفن عن مفاتنهن دون خشية، ومم يخشين؟ وكلهم أهل وعشيرة). ومعلوم أن كون الناس أهل وعشيرة، لا يعطي المرأة وفق منطوق الشريعة الإسلامية حق الكشف عن مفاتنها. فهي لا تكشف عن مفاتنها أمام كل أفراد العشيرة. فعشيرتها ليسوا كلهم بذوي محرم بالنسبة لها. ولا حاجة بي إلى القول، أن أكثرية رجال العشيرة يقعون ضمن من يمكن لبنت العشيرة المعنية التزوج منهم. وكل من يمكن للمرأة أن تتزوج به يقع في دائرة محارمها. غير أن نجيلة حين يعجبه الحال تأخذه روح الفن فيسلم قياده لها، ويركب موجتها، فيستمتع بالموقف وبوصف الموقف، غير أنه سرعان ما يحس بشيء من وخز الضمير، فما يلبث أن يعود ليلتمس مخرجا يخفف عليه تنازع القوتين في داخله! ونجيلة ليس وحده، فكلنا في ذلك الوضع نجيلة! هذا التنازع بين الحالة الشعرية، والحالة الصوفية وبين التشويش الذي أتى به الفقه العثماني

الوافد تنازع يكتنف الحالة السودانية من جميع أقطارها.

وأمر آخر مثير للاهتمام أشار إليه الأستاذ حسن نجيلة، وهو خلو البادية الغربية من ظاهرة الزار المعروفة في الوسط والشمال النيلي خاصة في المدن. يقول نجيلة:

لم أجد بين سائر البدويات من تعرف (الزار) أو سمعت به. وكنت حريصا لأعرف هل لهذا الداء الاجتماعي مكان بين البدويات، وعشت أربع سنوات بين البدويين أبحث وأنقب وأرصد، ولم أسمع أن فتاة أو امرأة مرضت بالزار .... فالمرأة البدوية في عافية نفسية كفتها شر الزار، فهي تعيش في حياة اجتماعية غير معقدة تجد فيها حريتها وشخصيتها الواضحة١٣.

إذن، يرى الأستاذ حسن نجيلة أن ظاهرة الزار ظاهرة ملازمة للضغوط الاجتماعية التي تتعرض لها النساء. فالنساء اللوتي يعشن (حياة اجتماعية غير معقدة تجد فيها حريتها وشخصيتها الواضحة) وفق عبارة نجيلة، لسن بحاجة لتلك الممارسة الطقسية التي مثلت متنفسا من الكبت، ومساحة للتعبير عن الرغائب المكبوتة. ومن جانبي فإنني أقدم زعما إضافيا إلى ما قاله نجيلة، وهو أن البادية سلمت إلى حد كبير من الفقه العثماني الذي سكن في المدن بحكم وجود الإدارات التركية فيه. وهذا هو ما جعل نساء المدن يفقدن حريتهن واستقلالهن القديمتين اللتين أتاحتهما لهن الثقافة السودانية المتحدرة من العصور السابقة؛ الكوشي، والمسيحي، والسناري. فإن فقد النساء لمكوناتهن التاريخية، وسقوطهن تحت قبضة السيطرة الذكورية المتوسطية، هو الذي ألجأهن إلى طقس الزار لمعادلة كفة الميزان، التي اختلت بعنصر الفقه الطارئ الكابت.

ويؤيد ما ذهبت إليه هنا، وما ذهب إليه قبلي الأستاذ حسن نجيلة، الباحثون سيد حامد حريز، ونيكول إيكارد، وباربرا سيللر. يقول حريز وهو يناقش

الزار كوسيلة علاجية، إن الضرر حين يقع من سلطة دينية، أو سلطة زمنية، ويكون من الصعب، إن لم نقل من المستحيل، مواجهة تلك السلطة، فإن الكبت والتناقض يصبحان أمرين واقعين لا مفر منهما، ومن ثم تنشأ الحاجة للتنفيس١٤. وتقول إيكارد إن حلقات الزار في كل من مصر والسودان تقدم أنواعا محافظة من العلاج تجعل النساء قادرات على التكيف وقبول الضغوط بطريقة لا تتحدى بشكل سافر النظام القائم المبني على سيطرة الذكور١٥. ويشير آي. إم. لويس إلى ما ذكرته كونستانتنيدس (١٩٨٥، ص ٦٨٨) من أن المرأة في حواضر السودان تميل إلى تقمص دور مريضة الزار عندما تفشل في أن تعيش قمة ما هو متوقع منها كإمرأة. ومن ذلك أن تكون قد فشلت في إيجاد الزوج المناسب، أو أن زواجها لم يف لها بتوقعاتها، أو أنها تزوجت ولكن لم تنجب، أو أنها تزوجت وأنجبت، ولكنها لا تزال تحس بنقص من نوع ما في حياتها الزوجية تلك١٦. أما سيللرز فتقول إن بودي وكونستانتنيديس أسسا في تقاريرهما عن السودان الشمالي، إضافة إلى ما ذكره لويس، عن أرض الصومال، تأسيسا واضحا للعلاقة بين التقمص الزاري ووضع المرأة الظاهر الذي أنتجته الضغوط الاجتماعية التي هي جزء لا يتجزأ من حياة النساء في مجتمع يسيطر عليه الذكور١٧.

أخلص من كل ما تقدم إلى أن وجود الزار في الحواضر السودانية وعدم وجوده في البوادي كبادية كردفان، التي أشار إلى خلوها من الزار الأستاذ حسن نجيلة، لأمر يدعو إلى التأمل. وهو أمر يمكن أن يشير، كما سبق التنويه، إلى النقلة التي حدثت في الثقافة السودانية التي سادت في العصر الكوشي، والعصر المسيحي، والعصر السناري، والتي بها تغيرت وضعية المرأة في المجتمع نتيجة لدخول الدين الإسلامي، وخاصة الفقه العثماني الذي وفد في القرن التاسع عشر، وما حمله كل ذلك من ثقافة أبوية. ويورد نفس المرجع الذي أشرنا إليه عاليه أن الزار قد كان ممارسا في الحقبة التركية، وحين جاءت المهدية منعته منعا صارما، فاختفى. ولكن ما أن ذهبت المهدية وجاء

الحكم الثنائي، رجع الزار بقوة وزخم أكبر.

معابثات نجيلة والعباسي:

نشأ اتفاق من نوع ما بين العباسي ونجيلة، وهم يخوضان غمار تجربة عيشهما معا في تلك البيئة البدوية. أعني اتفاقا أصبحا بموجبه يُسَارَّانِ بعضهما بعضا، و"يعابثان" بعضهما بعضا، - حسب عبارة نجيلة - بلا كثير كلفة أو استحياء أو تحفظ. إذ يبدو أن رباطا من تذوق شاعري لتلك البيئة أقام بينهما حالة من المكاشفة أصبحا لا يستحيان معها من التفكير بصوتٍ مسموع أمام بعضهما بعضا. فهما لم يعودا يخفيان من بعضهما بعضا ما يعتمل في دواخلهما من تفاعل طليق مع الجانب الأنثوي في تلك التجربة البدوية التي تشاركا تفاصيل عيشها يوما بيوم. وأكاد أجزم أن نجيلة فد أخفى أموراً كثيرة أخرى، ربما لم يجد الشجاعة الكافية لإثباتها في كتابه. أو أنه رأى أنه ليس من المستحسن اجتماعيا إثباتها.

يحكي نجيلة في الفقرات التالية ما يؤكد ذلك الاتفاق الصامت، وربما الجهير، الذي نتج عنه رفع الكلفة بينهما، فيقول عن البدويين:

وكانت نساؤهم وبناتهم من حولنا في براءة يتقدمن إلى الشيخ العباسي ويقبلن يده في إكبار واحترام. ولقد ذكرت في كتابي (ملامح) كيف كنت أعابثه بشعر الشريف الرضي كلما قدمت حسناء فارعة القوام ممشوقة القد فتهوي إلى يده لتقبلها، فأنشده في صوت خفيض والسرور يشع على وجهه المشرق:

أهوى لتقبيل يدي، فقلت: لا! بل شفتي

ويشاركني الإنشاد لأبيات أخرى للشريف الرضي، في مثل هذا الموقف:

ومُقَبِّلٍ كفِّيْ وددتُ لو انه

أوما إلى شفتيَّ بالتقبيلِ

جاذبته طُرَفَ الكلام وبيننا

كِبْرُ الملولِ وذِلةُ المملولِ

من لي به والدارُ غير بعيدةٍ

من دارِه والمالُ غيرُ قليلِ؟[18]

لو عرف رجال تلك البادية ما يدور بين نجيلة والعباسي، فيما يتعلق بنسائهم، لربما طردوهما من هناك، وعلى الفور. ولكنها هي ذات حالة القسمة السائدة في الثقافة العربية الإسلامية بين روح الفن، ومنطوق الشرع والأعراف. وواضح أن نجيلة والعباسي قد خلقا وهم يعيشان وسط البدو عالما موازيا مخفيا يستمتعان به، ولكن وحدهما. فهما قارئان كبيران في التراث العربي، ولذلك لم يكونا يعدمان من الشواهد ما يربطان به تجربتهما البدوية تلك، بتجارب الأقدمين التي وردت في سير التراث العربي ونصوصه. ولست بحاجة إلى أن أشير إلى مبلغ ما كانا يجدانه من متعة في ذلك. فهي متعة ظلت تتدفق تدفقا من أحاديث نجيلة. فنجيلة قد كان هو الآخر هاربا في تلك البيئة الحرة الممتعة للعين وللأذن وللقلب وللروح.

وأريد في ختام هذا الجزء أن أورد أبياتا للعباسي. وهي أبيات عبر فيها عن نوع من حصاده الشعوري والانفعالي من تجاربه في تلك الجهات. ولن يخفى على القارئ ما في تلك الأبيات من امتلاء العباسي إعجابا بنفسه، ومن ثقة مفرطة في جاذبيته لجنس النساء، وقدرته على إثارة اشتهائهن له. ولا يجد القارئ في الأبيات الثلاثة شيئا يدل على تأثيرهن هن عليه في المقابل، سوى عبارة (وهن السافحات دمي)، وهي عبارة موفقة، جامعة مانعة، وقد تم حشرها في سياق البيت حشرا ذكيا. وقد خففت تلك العبارة كثيرا من حدة النرجسية التي وسمت الأبيات. يقول العباسي:

إن زرت حياً طافت بي ولائده
يفدينني فعلَ مودود بمودودِ
وكم برزن إلى لقيايَ في مرحٍ
وكم ثنيْنَ إلى نجوايَ من جيدِ
لو استطعن وهن السافحات دمي
رشفنني رشفَ معسولِ العناقيدِ

لقد كان العباسي مستغرقا في تلك البيئة وذلك بسبب ما وجده فيها من تعلق الإناث به وبذلك الشكل الجماعي. وقد كان لذلك التعلق فيما أرى وجهين: فهو من جهة قد كان جذابا لهن، لكونه ابن الشيوخ، مظنة البركة، وابن البيت الصوفي الكبير. كما هو أيضا ابن المدينة الوافد، الذي يمثل كل ما تهفو إليه بنت البادية، من ألق عيش الحواضر. ومن الجهة الأخرى، فهو شخص وسيم ومتعلم، وله سمت يختلف عن سمت رجال البادية. وقد اثبت معاصرو العباسي وسامته وجاذبيته. كل تلك الميزات أسهمت في إذكاء ذلك الحوار الصامت، وغير الصامت، الذي ظل قائما بينه وبين فتيات تلك البادية المتطلعات للغريب الوافد الذي يحمل في وفاضه سحر وغموض عوالم الجهات البعيدة، مما لا تطاله أيديهن، وقيل أخيلتهن في بيئتهن المحلية المحدودة. ومع كل ذلك، مثلت تلك البيئة البدوية للعباسي روضا أغنا، لا يشبه حواضر الوسط النيلي الخانقة التي هرب منها.

الشكوى من الشيخوخة وتوق الهرب إلى مصر

وكغيره من الشعراء السودانيين الكبار، أحب العباسي مصر التي سبق أن بعثه إليها القائد الإنجليزي كتشنر بعد أن استأذن أباه في ذلك. ذهب العباسي إلى القاهرة والتحق بمدرستها الحربية غير أنه لم يبق فيها حتى يكمل دراسته وإنما عاد إلى السودان. ولربما كان العباسي متنازعا بين البقاء في مصر وإكمال الدراسة بها، لينتهي به الأمر ضابطا في الجيش السوداني الذي كان تحت إمرة المستعمر الإنجليزي، وبين أن يعود إلى السودان وينتظر دوره ليصبح خليفة لأبيه على سجادة الطريقة الصوفية. وهناك احتمال أن يكون العباسي قد عاد إلى السودان لسبب آخر غير السببين المذكورين أعلاه. غير أن المهم هنا هو أن العباسي قد بقي يتدفق حنينا لمصر، وكأني به قد ندم على عودته إلى السودان. وفي ذلك دلالة أخرى من دلالات الهرب. ومن يقرأ شعره، يحس ذلك التوق وذلك الشوق العارم لمصر الذي يتدفق من عابراته الشعرية المبينة. يقول العباسي:

آهِ لو كان لي بساطُ الريحِ

أوافيــه أو قــوادمُ نسـرِ

فأطيرنَّ نحو مصرَ اشتياقاً

إنها للأديبِ أحسنُ مصـرِ

حيث روضُ الهنا ومجتمعُ

الأهواءِ والسرورِ للمستدرِ

هل إلى مصرَ رجعةٌ وبنا شرخُ

شبابٍ غضٍ وزهرةُ عمرِ؟

هذا الأبيات تدل على توق وحنين دافق للعودة إلى مصر. كما تدل على أن العباسي قد تقلب بين مهربين، هما حاضرة مصر، وبادية كردفان. ولربما يمكن القول أن مهربه الكردفاني لم يمثل في حقيقة الأمر سوى بديل لمهرب أصلي كان يود الرجوع إليه، وهو مصر. غير أنه لم يعد يملك حيلة للوصول إلى مصر، أو أن عودته إليها قد فقدت مبرراتها. ولعل ما يظهر في الأبيات من شدة الحنين وشدة الحسرة بسبب عدم القدرة على العودة إلى مصر، يدل على أن العباسي قد كان يريد مهرب مصر في المقام الأول، ولما لم يجده، اتخذ من كردفان مهربا بديلا له. والأبيات عاليه توضح بجلاء ما كان يشد روح العباسي إلى المهرب المصري. فاقرأ معي مرة أخرى قوله:

حيث روضُ الهنا ومجتمعُ

الأهواءِ والسرورِ للمستدرِ

هل إلى مصرَ رجعةٌ وبنا شرخُ

شبابٍ غضٍ وزهرةُ عمرِ؟

فهو يطلب وبتحديد شديد، (روض الهنا) و(مجتمع الأهواء). وهو حين يطلبهما إنما يطلبهما قبل أن يذهب عنه (شرخ الشباب). فماذا عسى يصنع في (روض الهنا)، و(مجتمع الأهواء) من ذهب عنه الشباب، وأضحى شيخا هرما؟

ويستطرد العباسي واصفا ذلك المهرب ومبلغ حنينه إليه، قائلا:
ومصابيحنا فيه غرةُ الساقي
وبدرٌ من كفه بات يسري

إن خرجنا من حال سكرٍ لصحوٍ
فيه عدنا من حال صحوٍ لسكرِ
قد ظمئنا بنت الكرام فهاتي
كأسَ خمر يزجي فقاقع خمرِ
وتعاليْ نعيدُ خداً لخد
قد برانا الجوى وثغراً لثغرِ
تلك حالي مع الشباب فمن لي
برسولٍ يُبلِّغ الشيبَ خُبْري؟٩١

هذه الأبيات تشرح الأمر أكثر. ففي مصر (غرة الساقي) كما أن فيها الخمر التي يطوف بها على الندماء ذلك الساقي الأغر. ثم يلحق بذلك وضع الخد على الخد، ووضع الثغر على الثغر. لقد فتحت مصر عين العباسي الشاب على عوالم جديدة لا تشبه في كثير أو قليل عوالم أم درمان في نهاية القرن التاسع عشر، وبدايات القرن العشرين، وهي خارجة لتوها من «العكة» المهدوية الطويلة. كما أن أم درمان بداية القرن العشرين ما زالت هي الأخرى ترزح تحت بقايا الطهرانية المهدوية وتأثيرات حياتها الجهادية الفقيرة الجديبة المتزمتة. وفي المقابل فإن في مصر حالة حضارية و«كأس» و«ساقي أغر»، إضافة إلى مجال رحيب يسمح بلصق الخد على الخد، ووضع الثغر على الثغر. أيضا، من يقرأ شعر العباسي لا تفوت عليه ملاحظة تخوفه من الكبر، وانشغاله بتقدمه في السن. وهذا التخوف يدل دلالة كبيرة على أن العباسي قد كان يعول كثيرا على جاذبيته الجسمانية. ولذلك فقد ظل ممسكا بها إمساك الحريص خوف أن تنفلت من بين يديه وتذهب إلى غير رجعة. والمعروف أن نهج التصوف يعين على التصالح مع الكبر عن طريق الاستعاضة عن تدهور

قوى الجسم وذبولها بكبر العقل، وبثراء الوجدان، وباتساع أفق الروح. غير أن الذي يعول على أن تبقى جاذبيته الجسمانية هي مركز أهميته لدى الآخر، والآخر المعني هنا إنما هو جنس النساء، فلن يسهل عليه التصالح مع التقدم في السن. وهذه من علائم فراق العباسي لنهج التصوف وإيغاله في عوالم الشعر. قال العباسي عندما شارف على الخمسين من العمر:

يا بنت عشرين والأيامُ مقبلةٌ

ماذا تريدين من موعودِ خمسينِ؟

وقال حين بلغ السبعين:

سبعون قصرت الخطى وتركنني

أمشي الهوينى ظالعاً متعثرا

من بعد ما كنتُ الذي يطأ الثرى

تيهاً ويستهوي الحسانَ تبخترا

وكلما ذكر العباسي مصر وعبر عن حنينه الدافق إليها، كلما حرص على أن يشير إلى أهمية عنصر العمر في رجعاه المتمنَّاةُ تلك. وفي ذلك دلالة على أنه يريد من مصر ذلك الجانب الذي تكون فيه قوة الجسم، وجاذبيته، هي رأس مال من هو قادم إليها! يقول العباسي:

هل إلى مصرَ رجعةٌ وبنا شرخُ

شبابٍ غضٍّ وزهرةُ عمرِ؟

ويقول وهو يسائل من تذكرهم بمصر:

يا من وجدتُ بحبهم ما أشتهي

هل من شبابٍ لي يُباع، فيُشترى ؟

ولو أنهم ملكوا لما بخلوا به

ولأرجعوني والزمانَ القهقرى

لأظلُ أرفلُ في نعيم فاتني

زمنَ الشبابِ وفُتُّهُ متحسّرا

لم يخف العباسي في أدبه ضيقه بحواضر الوسط النيلي السودانية، ولم يخف تطلعه إلى حياة أكثر نداوة وطراوة، وطلاوة. ومن هنا كان هيامه بمصر من جهة، وتعلقه ببادية كردفان من الجهة الأخرى. فهو من جانب أحب البادية، وذلك بما حمل في وعيه من ذاكرة عربية أدبية عمقها تحصيله الواسع في آداب العربية وتراثها. وهو من الجانب الآخر شخص اتفق له أن جرب عيش الحياة الحديثة في القاهرة، عند نهايات القرن التاسع عشر، وبدايات القرن العشرين، الأمر الذي جعله يشتاق وباستمرار إلى إعادة تجربة عيشه فيها. وخلاصة الأمر أن العباسي قد ظل هاربا طيلة عمره، وقد كان هروبه من قيود حواضر الوسط النيلي التي أضحت عثمانية الطابع، ومن تربيته الصوفية التي شابها الفقه. فتربيته الصوفية قد ألبسته قسرا خوذة ابن البيت الصوفي الكبير، الذي هو مظنة الرشد والهداية والاستقامة، ولذلك فقد ألزمته ظروف نشأته تلك، بسمت لم يكن يود أن يكون هو سمته. وقد أمضى العباسي عمره محاولا إيجاد حل لهذه المعادلة الصعبة. أعني حلا يُرضي جميع الأطراف: ما يجب أن يكون عليه حال من ينتمي إلى بيت صوفي كبير، من حيث الالتزام، وما تدفعه إليه دفعا روح الفنان القوية المتمكنة منه. ولذلك فلقد ظل العباسي يعيش تلك الحالة من الشد والجذب إلى أن خرج من دار الفناء إلى دار البقاء. وقد مر الشاعر محمد المهدي مجذوب بنفس هذه الحالة من الصراع والشد العنيف بين هاتين القوتين الجبارتين. وهذا مما سنعرض إليه في فصل لاحق.

هذا بعض من علل الحالة العثمانية التي اجتاحت حواضر وسط وشمال السودان. هذا هو الشرخ الذي أحدثته المؤسسة الفقهية في جسد الحياة السودانية في قرابة المائتي سنة الماضية. لقد كان العباسي أبنا لأسرة دينية ذات قدم راسخ في التصوف. وهي أسرة أتت برؤيتها الدينية من منابع التصوف القديمة، لا من الفقه العثماني الوافد، ومؤسسته الدينية الرسمية. ولقد كان العباسي رجلا نبيلا، رزينا، متزنا، واسع الاطلاع على

الآداب العربية والإسلامية. فهو لم ينقصه العلم بالتراث العربي الإسلامي، ولا يعوزه الإدراك لمرامي الدين وحكمته. ومن الناحية الأخرى فهو شاعر ذو موهبة عالية، ونفس معتلقة بالجمال، وبتجلياته، وانسكاباته عبر الذات الشاعرة في قوالب الفن الشعري. باختصار شديد، لم يكن العباسي من ذوي النزوات الفجة اللاهثة وراء سراب المتع السطحية، وإنما كان فنانا أصيلا عانى انكسار الفن النبيل، ووجع ضراعات الذات الشاعرة، أمام سطوة الجمال وجبروته القاهر، فتنسك في محاريبه الخالدة. خنقت حواضر الوسط طاقاته الكبيرة، فهرب ليجد لنفسه متنفسا في براح البادية السودانية الغربية، وكان له فيها شيء من عزاء، وكان لنا منه هذا الشعر الفخم، البالغ الرقة، والعذوبة، الذي لا يزال يعيش بيننا. وما يجب أن يُفهم أن في تسليط الضوء على المناخ الخانق الذي صنعه الفقه دعوة مبطنة إلى التحلل من القيم ومن الضوابط الأخلاقية، أو دعوة إلى الإغراق في المتع الحسية. فالانجراف في أودية الشهوات السطحية يطفيء جذوة الروح. الدعوة تتلخص في حقيقتها في رفع سيف الفقه عن رقبة الفن، وعن رقاب الفنانين، الذين طالما دفعوا أثمان فادحة لخنق مجتمعي غير مبرر. فالفنون هي المجال الذي فيه تستعيد الحياة توازنها. وهي الوقود الذي به تشعل جذوات الروح. وهي الوسيلة التي ترتفع بها الحياة البهيمية إلى الإنسية السامية السامقة. وهي الواقي الذي يحول بين القلوب وبين الكلل المفضي إلى العمى.

مهارب الناصر قريب الله (١٩١٨-١٩٥٣):

ينتمي الشاعر الناصر قريب الله إلى بيتٍ أمدرماني ديني كبير. وهو نفس البيت الذي تحدر منه العباسي، كما سلفت إلى ذلك الإشارة. فأبو الناصر هو المتصوف الشاعر قريب الله بن أبي صالح بن الشيخ أحمد الطيب البشير، شيخ الطريقة السمانية في السودان. عاش الناصر قريب الله حياة قصيرة، مضطربة، وعاصفة، وحين تُوُفِّيَ الناصر لم يكن قد تعد من العمر الخامسة والثلاثين. فهو إذن واحد من مبدعي السودان قصيري الأعمار، شأنه في

ذلك شأن التجاني يوسف بشير، ومعاوية محمد نور، ومحمد عبد الحي. تقول الأستاذة فاطمة القاسم شداد إن الناصر تلقى تعليما دينيا بدءاً بدراسة القرآن في خلوة أبيه الشيخ قريب الله في أمدرمان. ثم ما لبث أن التحق بكُتَّاب المعهد العلمي بأمدرمان، في العام ١٩٣٦م، واستمر حتى بلغ السنة السادسة بالمعهد. وقد أضطر الناصر عقب موت أبيه، حسب رواية فاطمة شداد، إلى ترك المعهد لكي يلتحق بالعمل. وقد قدم الناصر طلبا إلى إدارة المعهد، طلب فيه أن تسمح له بأن يمتحن من خارج المعهد لينال الشهادة الأهلية. غير أن إدارة المعهد رفضت طلبه في تعنت شديد، الأمر الذي خلف في نفسه مرارة تجاه شيوخ المعهد وإدارته٢٠.

تدل سيرة الناصر على نزعة شديدة للاستقلال بذاته عن المتشكل السائد. ويمكن القول أن نزعته القوية إلى الاستقلال بالرأي والمسلك، قد جعلت مهمة أسرته الدينية في صبه في قالب (إبن البيت الديني الكبير)، شديدة العسر. فقد عاش الناصر حياته االقصيرة كما أحب، ولم يحفل برأي أسرته ورأي المحيط الاجتماعي فيه. يقول الشاعر محمد المهدي المجذوب الذي شارك الناصر طرفا من حياته: (كان الناصر يدير عينيه حواليه في شجاعة من لا يبالي بالعواقب، ويعبر في جرأة وسماحة، وقد شهدته في أيامه الأخيرة فلم أر أشجع منه، ولا أكثر تفاؤلا، وإيمانا بالحياة)٢١. دفع الناصر ثمن اختياره حياة الفنان على حياة «إبن البيت الديني الكبير» بعيشه حياةً قلقةً مضطربة، وبموت في سن مبكر. كان في وسع الناصر أن يبقى في بقعة أهله المتصوفة في أمدرمان، وينال من احترام الأهالي وتوقيرهم وإجلالهم ما لا مطمح وراءه. غير أن روحه الفنانة القلقة، لم تستطِب العيش على الجاهز، ولم تحتمل الارتهان لذلك الإطار الاجتماعي الذي أُعد سلفا لابن شيخ الطريقة. اختار الناصر معنى حياته أصالة عن نفسه، ولم يترك لإرث أهله الصوفي أن يقوم بتأطير خياراته أو إملائها عليه. يقول الناصر في قصيدته الشهيرة «أمبادر» مصورا كيف أنه لم يجد السعادة إلا بعد أن هجر المدينة، ورتاجاتها،

وأقفالها، وهمومها، ويمم شطر الطبيعة في البادية:

يا متاعاً لدى الطبيـعةِ ألقـاه

فأنســى متاعبي في ارتحـالي

ما أنا والربوعُ؟ كابدت فيها

ظمأَ الـروح وافتقارَ الخيالِ

كلُّ أبوابها طوارقُ هم

بِتْنَ دونَ الرتاج والأقفالِ

لم أجد عالم السعادة حتى

عَظُمت مُنْيَتِي فخفَّتْ رحالي

كانت للناصر متاعب داخلية جمة لم يفصح عنها بشكل كامل في نصه المثبت أعلاه. غير أنها متاعب لم يجد منها مخرجا إلا بعد أن هجر المدينة، وذهب بعيدا عنها إلى أحضان الريف الرحيبة. فهو قد كابد في ربوع مدن الوسط التي أشار إليها بـ (الربوع)، (ظمأ الروح، وافتقار الخيال). وأهله الصوفية يروون ظمأ الروح بالانغماس في الطريق، وبالمداومة على الأذكار، والأوراد. ولكن الناصر، فيما يبدو، لم يرق له ذلك المخرج، ولربما لم يكن ذلك المخرج ليستوعب طاقاته وطبيعتها. ولذلك فقد فضل عليه مخرج (متاع الطبيعة):

يا متاعا لدى الطبيعة ألقاه

فأنسى متاعبي في ارتحالي

ويصف الناصر أن أبواب تلك الربوع كلها بأنها (طوارق هم). وأن طوارق الهم تلك قد (بتن دون الرتاج والأقفال). ولذلك لم يكن من بد من كسر أسوار ذلك السجن الممض، والتوجه نحو مهرب الطبيعة الفسيح. ومن يقرأ قصيدتيه «أم بادر» و «خور أربعات» يعرف مدى الأنس الذي كان الناصر يلقاه حين يكون في أحضان الطبيعة. غير أن مهرب الطبيعة الرومانسي لم يكن المهرب الوحيد للناصر. فقد تعددت مهاربه مثلما تعددت مواجعه. وتقول الأستاذة فاطمة القاسم شداد إن الناصر قد عاش صراعا داخليا عنيفا. فهو لم يكن مرضيا

عنه من أسرته التي ترى في أسلوب حياته خروجا على تقاليدها الصارمة. كما أن الناصر، نفسه، لم يخل من تنازع بين ما أملته عليه طبيعته المتمردة، وبين إحساسه بوجوب إتباع نهج آبائه وأجداده المتصوفة. يقول الناصر:

وراودني في تركِ نهجي معاشرٌ

لهـم مذهبٌ لا ترتضيه نوازعي

ولو أنَّ لي عقلاً يرى ما يرونه

لباعَدْتُ ما بيني وبين فواجعي

في هذين البيتين لخص الناصر كل مأساته. وضع الناصر مذهب قومه في مواجهة نوازعه، ولم ير في الميزان الذي يزن به الأمور ما يجعله يرجح خيار أهله على خياره الشخصي. كان الناصر يعرف، حق المعرفة، أن اختياره سوف يفضي به إلى الفواجع. ولقد كان من الممكن أن يتجنب تلك الفواجع لو أنه انصاع لما تريده منه أسرته. غير أنه، فيما يبدو، كان يرى أن سيره في الوجهة التي اختارها لنفسه قدر مقدور ليس له منه فكاك، وليس أمامه من سبيل سوى أن يقبل مصيره المحتوم المرتبط بذلك الخيار المهلك. كان يحس بنفسه وكأنه القارب الذي أصبح قاب قوسين أو أدني من منحدر الشلال، فخياره الوحيد إنما هو السقوط من أعلى الشلال، ولا شيء غير ذلك. فبيت الناصر الذي يقول فيه: (ولو أنَّ لي عقلاً يرى ما يرونه، لباعَدْتُ ما بيني وبين فواجعي) بيت بالغ النبل، وهو يلخص المأساة كلها. لقد كان الناصر يود أن لو كان في وسعه أن يرى ما يراه أهله، لأن ذلك سوف يباعد ما بينه وبين فواجعه. غير أنه، ولسوء حظه، لم يكن يملك ذلك النوع من العقل! (ولو أن لي عقلا يرى ما يرونه). وكأني بالناصر يعتذر لأهله هنا. كأني به يقول لهم: أنا جد آسف يا أهلي، ليت لي عقلا مثل عقولكم. ولكن الحقيقة التي لا مفر من قولها لكم أيها الأهل، هي أنني لا أملك مثل عقولكم التي ترون بها الأشياء. فكيف لي إذن أن اختار ما اخترتموه؟ ولقد كان الناصر حاد الذكاء وكان فارسا نبيلا أيضا. لقد كان مدركا لوجاهة طلب أهله منه من الزاوية التي

يرون منها الأمور. غير أنهم لم يكونوا قادرين على أن يروا الأمور من الزاوية التي كان يراها منها هو. كان متعاطفا معهم أشد التعاطف، فيما بدا لي من أبياته هذه. ولكنه كان يعرف أنه لم يكن يملك مجالا للانصباب في قالبهم. رضي الناصر بما رأى أنه قدره ومصيره المحتوم. كان يحس بأنه لا يملك سوى المهارب ييمم شطرها. وأكثر من ذلك، فلقد كان يعلم أن المهارب سوف تسلمه إلى الهلاك في نهاية المطاف. وهكذا ارتضى الناصر مصيره الفاجع منذ البداية، كما يفعل نبلاء الفرسان.

مهرب المدارس الكنسية:

تقول سيرة الناصر قريب الله إنه بدأ بالاشتغال في حقل التدريس في نفس السنة التي ترك فيها المعهد العلمي وهي سنة ١٩٤٢م. ولقد ظل الناصر يعمل في حقل التدريس طيلة حياته القصيرة. التحق الناصر عقب تخرجه مباشرة بمدرسة أمريكية في الخرطوم، حيث عمل مدرسا للغة العربية. وظل في تلك المدرسة حتى عام ١٩٤٥م. بعدها أدار الناصر ظهره للعاصمة السودانية، وانتقل إلى مدينة الأبيض. وترى الأستاذة فاطمة القاسم شداد، أن الناصر قد أرهص لتلك النقلة في حياته قبل ثلاث سنوات من حدوثها، وذلك حيث قال في قصيدته (رحلة العمر):

ولما رأيتُ الدهرَ سدَّ مسالكي
وإنِّيَ لا أرضى سبيلَ التَّراجُع
قنعتُ بحظي في الأُبَيِّض سلوةً
وإنْ لم يكنْ ما نلتُهُ حَظَّ قانع٢٢

إذن، لقد كان الناصر يفكر في مغادرة العاصمة، قبل أكثر من ثلاث سنوات من تاريخ مغادرته لها. ويبدو أن الناصر كان برما بالقيود التي كانت تحيطه بها برما شديدا. ولذلك ما أن لاحت له سانحة الخروج حتى أدار ظهره لأمدرمان، ولنموذج ابن البيت الصوفي الذي رُسم له، وكل ما مثلته تلك القوى المُرَوِّضة من استهداف لشخصيته بالتغيير، ومن عمد إلى تحوير طاقاته وصبها في

قالب المتشكل القائم. اتجه الناصر في العام ١٩٤٥م ليلتحق بمدرسة النهضة القبطية لصاحبها وليام نسيم في مدينة الأبيض، الحاضرة الكبرى لإقليم كردفان. وبعد أن أمضى الناصر خمس سنوات في مدينة الأبيض ساح في أثنائها في البادية الشمالية من كردفان، اتجه في العام ١٩٥٠م إلى عطبرة، ليعمل لمدة عام واحد، في إحدى مدارسها الأهلية. ولمْ يسمِّ الباحثون الذين تعرضوا لسيرة حياته تلك المدرسة. فلربما كانت مدرسة كنسية، أو أجنبية أيضا. بعدها اتجه الناصر إلى مدينة بورتسودان ليعمل في مدرسة كاثوليكية لثلاث سنوات اشتد عليه بعدها المرض فعاد إلى الخرطوم ليتوفى فيها في العام ١٩٥٣م.

لفت نظري في سيرة الناصر قريب الله ميله إلى التدريس في المدارس الكنسية. فباستثناء مدرسة عطبرة التي لم يسمها من نقبوا في سيرته، نجد أن الناصر لم يُدّرِّس قط في مدرسة سودانية عادية. ففي الخرطوم حين بدأ الناصر التدريس درَّس الناصر في مدرسة أمريكية، وفي الأبيض نجده قد درَّس في مدرسة قبطية، وفي بورتسودان عمل بالتدريس في مدرسة كاثوليكية. ولقد كان مجموع السنوات التي أمضاها الناصر في التدريس حوالي الإحدى عشر سنة. ومن بين تلك السنوات الإحدى عشر نجد أن عشرا منها على الأقل، كُنَّ في مدارس كنسية أو أجنبية! ولقد أجرؤ فأقول إن الناصر كان حريصا على العيش في جو تتمتع فيه الأنثى بسفور نسبي. كان الناصر نهما لرؤية الجمال، ولربما كان ممن لا يستطيعون العيش دون أن تقع أعينهم كل فينة وأخرى على مواقع الجمال ومنابع الإلهام في الأنثى. ولم يكن الجمال الأنثوي السافر نسبيا متوفرا في تلك الحقبة من تاريخ السودان سوى في المدارس الكنسية. ولقد تكون هناك أساب أخرى جعلت الناصر يختار ذلك الخيار ويحرص عليه. ولقد ارتأيت أن أسمي ذلك المنحى في حياة الناصر بـ «مهرب المدارس الكنسية». والمتمعن في شعر الناصر لابد أن يستشف قرصات الجوع الحادة إلى الأنثى المفقودة، التي تبدو جلية في أشعاره. لقد كان الناصر

باحثا عن أنثاه الضائعة، شأنه شأن كثير من المبدعين السودانيين، الذين تفتحت أعينهم على حواضر الوسط الخارجة لتوها من الحقبتين العثمانية والمهدوية، وهي تعاني جدبا أنثويا شديدا. وتثبت الأستاذة فاطمة القاسم شداد هيام الناصر وولعه بطالباته القبطيات. تقول الأستاذة فاطمة القاسم شداد: (وحب الناصر لبنات الأقباط أعمق من حب التجاني بحكم الاتصال المتواصل بين الشاعر وبين أولئك الفتيات فهو يقوم بمهنة التدريس لهن)٢٣. كما ترى أيضا أن الناصر قد لف أولئك المحبوبات بدثار كثيف لا يتبين معه القارئ ملامحهن. ولكنها ترى أن في نصوصه ما يشي بأن أولئك المحبوبات كن بناتا قبطيات. وتورد الأستاذة فاطمة شداد البيتين التاليين مستدلة بهن على أن المشار إليهن لسن فتيات سودانيات. فالأوصاف الواردة في البيتين التاليين لا تنطبق على السمراوات:

جعلوا الخدين فيها كالندى في الزهراتِ

وأعاروها شفاهً من جراح الصبواتِ

تمثل حالة الناصر حالة جيل بأكمله ممن تفتحت مواهبهم واتسع ماعون تشهياتهم للحياة بالتعليم، ثم لم يجدوا في الواقع المحيط بهم ما يلبي تلك الطاقات الفكرية والشعورية الجديدة. ولم يكن متوفرا في تلك البيئة الراكدة لأولئك الطلائع، خاصة من امتلك منهم استعدادا إبداعيا كبيرا مثل الناصر، سوى سراب أنثى الثقافة الأخرى. ولذلك فقد علقت أوهامهم وتخيلاتهم بذلك السراب، فأسقطوا عليها كل أشواقهم وتشهياتهم الكظيمة. ومن أقوى الدلائل عندي على بحث الناصر قريب الله المضني عن أنثى ضائعة أنه تزوج ثلاث مرات، رغم أنه حين توفي لم يتعد الخامسة والثلاثين من العمر!

النزعة الحسية في شعر الناصر:

اتسم شعر الناصر بنزعة حسية قوية. ورغم أن كثيرا من شعر الناصر قريب

الله قد ضاع إلا أن ما وصل منه إلى القراء في ديوانه «الناصريات» فيه ما يكفي للتدليل على نزعته الحسية تلك. وأني لمن المعتقدين أن ما ضاع من شعر الناصر إنما أُضيع عمدا، وليس اتفاقا. فأسرته لم تكن راضية على نهجه في الحياة، وكانت ترى في نمط حياته وفي أشعاره ما يؤثر على مكانتها. ولقد عرف الناصر بميله إلى مجالس اللهو، وإلى الطرب وشرب الخمر. ولقد كتب الناصر الشعر الغنائي وتغنى له بعض المغنين السودانيون، مثل رمضان حسن، الأغنية المشهورة، (الزهور صاحية وأنت نايم). ومن أسباب ضياع شعر الناصر، عدم حرص أسرته على جمع ونشر تراثه الشعري. فشعر الناصر لم يتم جمعه ونشره في ديوان، إلا في العام ١٩٦٩م، أي بعد ست عشرة سنة من وفاته. وقد أثبت الباحثون حرص أهله على «سنسرة» شعره. فحتى النذر اليسير من الحسية المباشرة التي ظهرت في بعض قصائد الديوان الذي تم نشره، لقيت اعتراضا من أسرته. فقد اتصلت أسرته بلجنة التأليف والنشر بالمجلس القومي للآداب والفنون، التي كانت تعمل على طباعة الديوان وطلبت منها أن يتم سحب بعض الأبيات من قصيدته «أمبادر» تقديرا للمكانة الدينية لأسرته، إلا أن اللجنة لم تستجب لطلب الأسرة وتم نشر قصيدة «أمبادر» كما هي٢٤. وتقول الباحثة فاطمة القاسم شداد أن شقيق الشاعر، مكي قريب الله، أكد لها أن للناصر أربعا وعشرين قصيدة في كراسة، لم يتم نشرها في أي من وسائل النشر، لكونها قد احتوت شعرا غزليا مكشوفا. وذكر أن الشاعر رأى ألا ينشرها تقديرا لمكانة أسرته الدينية. وقد حاولت الباحثة فاطمة شداد الحصول على تلك الكراسة لتستكمل منها بحثها في حياة الشاعر وشعره، ولكنها لم تفلح رغم الجهد الكبير الذي بذلته٢٥.

اتسم شعر الناصر المنشور بنزعة حسية قوية كما سبق أن أشرت. والحسية في الفن لصيقة فيما أرى بالطاقة الشعورية الكبيرة لدى الفنان، وبالدفق الحياتي الذاخر لديه، خاصة حين تصطدم طاقة الفنان بمحيط يتسم بالكبت وبالجدب الأنثوي وبضيق المتنفس. ويمكن القول، وباطمئنان شديد،

أن النزعة الحسية ليست أمرا قاصرا على الناصر قريب الله وحده. فقد كانت النزعة الحسية نزعة عامة وسمت كثيرا من الشعر السوداني في النصف الأول من القرن العشرين. فهي قد ظهرت وبشكل جلي جدا لدى كل من محمد المهدي المجذوب، وحمزة الملك طمبل، والناصر قريب الله، وقد أوردنا نماذج من ذلك سيجدها القارئ في موضعها من هذا الكتاب. ويرى الشاعر محمد المهدي مجذوب أن التجاني يوسف بشير هو الآخر شاعر حسي! يقول المجذوب:

التجاني شاعر عظيم خالد وقد كنت ذكرت في مقالة سابقة أنه لم يكن متصوفا بل شاعرا حسيا ولكن ثقافته ونشأته في أسرة دينية محافظة أملت عليه مظاهر صوفية انعكست في شعره وحين حاول الخروج إلى مستوى شعري آخر رماه النقاد بالغموض٢٦.

أيضا تجلت النزعة الحسية في الشعر السوداني للنصف الأول من القرن العشرين في شعر الأغنية السودانية المسمى بـ «شعر الحقيبة». وأورد بعض الأمثلة الدالة على سيطرة تلك النزعة في تلك الحقبة:

يقول صالح عبد السيد «أبو صلاح»:

عالي صدرك لي خصرك برا
فوقو جوز رُمَّان جلَّ البرا
الخطيبة وردفك منبرا
الشعور البِسْطلْ عنبرا

ويقول أيضا:

هزَّاز صدرو مَيَّلْ، فَدَعْ الخَصْر النَّحيلْ
بالرجراجْ يّقَلِّع شَبَهْ المهُر الوحيلْ

ويقول في وصف الخنتيلة:

خِديرهْ كحيلةْ ضهيرها

رَنَـعْ غـالبـاهُ الحيـلةْ

ضمير أهيفْ صفحاتو نحيلةْ

صَدُرْ يِرْجَحْ وارْدَافْ رِحِّيـلةْ

ويقول محمد ود الرضي:

داير أشوف حبيبي

اليوم داكَ شفتو رايقْ ودَمُّو ناقعْ

محـنَّنْ دون قُنلَّةْ وَحَّدوُ تُوبو واقـعْ

يتغطَّى بْسَوَاعْدُو ويَحْنو كأَنُّو وَاجعْ

يِلْتَجي بي مرافقو وأطراف المضاجعْ

ويقول في قصيدته «ليالي الخير»:

رَنَا متْخَاوفْ بارقْ لـجَّ

بَعْضُو فْ بَعْضُو تْرَادَف لجَّ

نصفو تْثَنَّى وآخرْ لـجَّ

لاطمْ أمواجْ من غيـر لُجَّهْ

ومثل ذلك من شعر الحقيبة كثير، كثير. وأرى أن في ما أوردت، ما يكفي في التدليل على النزعة الحسية في شعر الحقيبة. والنزعة الحسية فيما أرى مرتبطة بالحرمان عن التعاطي مع المرأة بشطل طبيعي. فحجب المرأة وغيابها من معتركات التعامل والتواصل اليومي يحصر تأثيرها في فتنة الجسد. فمن يرى المرأة من على البعد فقط، لا يُرى سوى الجسد! فمرأة الحجلة والخباء، والمرأة المبرقعة، لا تكون في ذهن الرجل سوى جسد يرسل ومضاته من على بعد. يقول الصوفي الأكبر، محي الدين بن عربي:

ومن عَجَب الأشياء ظبيٌ مبرقعٌ

يشيرُ بِعُنَّابٍ ويومي وبأجفانِ

ومرعاه ما بين الترائبِ والحشا

فيا عجباً من روضةٍ وسطَ نيرانِ

كانت المرأة لشعراء النصف الأول من القرن العشرين من السودانيين، من كتب منهم بالفصحى ومن كتب بالعامية، ذاتا متخيلة يتم التواصل معها من على البعد. ومثل ذلك الوضع يولد الكثير من الوهم ويغيب الكثير من الحقائق. وأني لأرى أن النزعة الحسية في شعر السودانيين في النصف الأول من القرن العشرين قد مثلت في الغالب نزعة مدينية أكثر منها نزعة ريفية. ويسير هذا في وجهة تعضيد زعمي السابق بأن المدينة في سودان النيل الأوسط والشمالي قد كانت أكثر تأثرا بالفقه العثماني الوافد، وما جلبه معه من «ثقافة حريم». فمرأة المدينة السودانية في النصف الأول من القرن العشرين كانت إمرأة محبوسة ومقيدة، في حين لم تكن نساء الريف كذلك. فالحواضر السودانية قد تعرضت لضغوط الفقة العثماني، وللطهرانية المهدوية، أكثر مما تعرض لها الريف.

الناصر والطبيعة وأنثى البادية:

لجأ الناصر إلى الطبيعة كما لجأ إليها من قبله قريبه الشاعر محمد سعيد العباسي. والميل نحو الطبيعية بشكل عام له ارتباطات وعرى رابطة بالجمال الأنثوي، لا تنفصم أبدا. ليس هناك نسيب أو تشبيب بالطبيعة، لا يكون جمال الأنثى طرفا فيه. وبالمصطلح القرآني الصوفي، فإن مكان الطبيعة من الذات الشاعرة لبمثابة «آيات الآفاق»، ومكان الأنثى من الذات الشاعرة لبمثابة «آيات النفوس». جاء في القرآن الكريم: (سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم، أولم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد؟). والمرأة، كما يقول الأستاذ محمود محمد طه هي (انبثاق نفسك عنك خارجك). ولقد سبق أن أقمت الشواهد على أن تعلق العباسي بالبادية تضمن تعلقا بأنثاها، بل إن وضع أنثى البادية من البادية كوضع المصباح من المشكاة. فالمعني بالأصالة هو المصباح، وما المشكاة سوى الإناء الذي حمل المصباح. فالبادية لم تكن مقصودة في توجه العباسي إلا بالحوالة. وما ذاك إلا لأنه تعلقه بالأصالة إنما كان بأنثاها لا برسومها ومعالمها. (وما حب الديار شغفن قلبي ولكن حب من

سكن الديار). يقول المتنبي وهو يحكي عن الشمس التي صحبته في رحلته:

صَحبتْني على الفلاة فتاةٌ

عادةُ اللونِ عندها التبديلُ

سَتَرَتْك الحجالُ عنها ولكن

بِكِ منها من اللَّمى تقبيلُ

يقول الشيخ نصيف اليازجي إن المقصود بـ «الفتاة» في بيت المتنبي إنما هي الشمس، لكونها لا تشيخ. فهي إذن الفتاة التي صحبته في رحلته عبر الفلاة٧٢. وهو قول صحيح، ولكنه ناقص فيما أرى. فالفتاة في بيت المتنبي هي الشمس، ولكنها هي في نفس الوقت فتاة البادية. والدليل على ذلك هو ما أورده المتنبي في البيت الثاني وذلك حين قال: (سترتْكِ الحجالُ عنها) أي أن الحجال قد حجبت عنك الشمس ولكنك لم تسلمي رغم ذلك من سفعٍ وتلويحٍ للون. ويمضي المتنبي ليقول إن ذلك السمار وذلك السفع والتلويح ليست تشويها وإنما هي زيادة في التجميل. فهي مثل «اللَّمى» وهو سواد الشفتين (بك منها من اللَّمى تقبيل). ويزيد المتنبي فيقول إن ذاك «اللَّمي» لم يكن سوى الأثر الباقي من كثرة التقبيل. وهكذا يدغم المتنبي الطبيعة في المرأة والمرأة في الطبيعة. والمرأة والطبيعة ليستا في حقائق الأمور سوى وجهان لتجلٍ واحد.

من يقرأ قصيدة الناصر «أمبادر» وقصيدته «رشاد» يرى هذا الدمج بين المرأة ومجالي الطبيعة. يقول الناصر في قصيدته رشاد، والأبيات التي أوردها هنا، ليست على الترتيب الذي ورد في القصيدة:

رشادُ نزلتُه فنزلتُ خلداً

تلاشى عنده حزني وغلي

وبشَّتْ منه في وجهي وجوهٌ

تضيءُ الوعرَ في ديجورِ ليلي

وهرولَ نحويَ السعدُ الموافي

فكان من الرضا ما لم يكن لي

فما أبقيت مشربَ ذي عفافٍ

لوردِ الروحِ من جدٍّ وهزْلِ

عليَّ لكلِّ ذي وجهٍ جميلٍ

حقوقٌ لا أرى عنها التخلّي

في هذه الأبيات لا فصل بين منطقة جبل «رشاد» وما كان للشاعر من شؤون وشجون مع ساكناتها من الجميلات.

الكبت والنزعة الحسية:

ربما كانت النزعة الحسية لدى الناصر أكثر وضوحا في شعره الذي حجبه أهله، ولم يصل إلينا. ومع ذلك فإن ما وصلنا فيه ما يكفي على التدليل على تلك النزعة لديه. جاء في وصف الناصر لجمع من البدويات كن يسرن في الطريق قائلا:

ورعى الله في الحمى بدويّاتٍ

زحمْنَ الطريقَ مشياً وجرسا

هُنَّ في الحسنِ للطبيعة أشباهٌ

وإن فُقْنَها شعوراً وحسَّا

ما ألفن الحياةَ في ضجَّةِ المدنِ

ولا ذُقْنَ للفساتينِ لبسا

باديات النهودِ غيرِ وشاحٍ

صان نهداً وخان آخرَ مسَّا

مثل قوس الغمام يعترض الغيمَ

ولا يوسعُ السحائبَ طمسا

كل مياسةِ المعاطف تدنو

بقوامٍ يُشابه الغصنَ ميْسا

توَّجتْ رأسها ضفائرُ سودٌ

تتلاقى لديه طرداً وعكسا

وكست لفظَها الإمالةُ ليناً

لم يخالطْ إلا الشفاهَ اللُّعْسَا

أنتِ من كردفانَ مهجر روحٍ

لم تهاجر إلا لتنزل قدساً

اصطفتْ من جمالِك الغضِّ ليلي

واصطفتْ من فؤاديَ الصبِّ قيسا

فالناصر عاشق للطبيعة، غير أنه عاشق وبقدر أكبر لسفور البدويات المنتميات إليها. فهن يتجولن في تلك البادية ويمرحن في سهولها ووهادها وكثبانها، كما تمرح آرامها الطليقات. وحين تأتي هؤلاء البدويات المجسدات للفطرة والتلقائية إلى المدينة، فإنهن يسرن في شوراعها بنفس مظهرهن الذي يسرن به في باديتهن. يقول الناصر إن أولئك البدويات إنما يمثلن الطبيعة كما هي، ولكنهن يتفوقن عليها بالحس والشعور. وفي هذا التمييز بين حسن الطبيعة وحسن البدويات يندغم إعلاء الناصر للطبيعة حين تعبر عن نفسها من خلال مسند الجسد الأنثوي. فالجسد الأنثوي ليس سوى الطبيعة ذاتها، ولكن في تعبير أعلى وأرق وأعمق. اقرأ معي مرة أخرى قوله:

هُنَّ في الحسنِ للطبيعة أشباهٌ

وإن فُقْنَـها شعوراً وحسَّا

ولابد من الإشارة هنا إلى بعض مما ورد في هذه القصيدة مما يدعم زعمي بأن مدن النيل الأوسط والشمالي في السودان قد كانت قاتلة لروح الشعر، وطاردة للشعراء. ففي الأبيات التالية يقارن الناصر بين امرأة المدينة التي لا تظهر صراحة في القصيدة وبين امرأة البادية الظاهرة للعيان فيها. اقرأ معي مرة أخرى ما قاله الناصر:

ما ألفن الحياةَ في ضجَّةِ المدنِ

ولا ذُقْنَ للفساتينِ لبسا

باديات النهودِ غير وشاح

صان نهداً وخان آخرَ مسًّا

مثل قوس الغمام يعترض الغيمَ

ولا يوسعُ السحائبَ طمسا

ولنقرأ مع الناصر، مرة أخرى، قوله:

أنتِ من كردفانَ مهجر روح

لم تهاجر إلا لتنزل قدساً

اصطفتْ من جمالكِ الغضِّ ليلي

واصطفتْ من فؤاديَ الصبِّ قيسا

في هذين البيتين يتضح أن الناصر قد اتخذ من تلك البقعة الكردفانية مهجرا لروحه الهاربة من خنق البيت الديني، وخنق مدن الوسط والشمال النيلي. فالمكان الذي ضمه من كردفان هو مهجر روحه ومعبده القدسي الذي ترك له حواضر الوسط، وترك له أيضا طرائق الأجداد. فقد اختار الناصر أن يلبس الحالة الشعرية، مفضلا لها على الحالة الصوفية. ويستدعي الناصر قريب الله في هربه موروث الثقافة العربية الإسلامية. وكثيرا ما دفع ضيق إناء الواقع، إلى الهرب تجاه سعة التراث حيث يصبح الماضي بديلا عن الحاضر. أقرأ معي مرة أخرى قوله مخاطبا بقعته ومعبد جماله في كردفان التي التجأ إليها:

اصطفتْ من جمالكِ الغضِّ ليلي

واصطفتْ من فؤاديَ الصبِّ قيسا

فالناصر يرى أن الطبيعة اصطفت من جمال محبوبته الغض وهي تلك البقعة الكردفانية صورة «ليلى» العامرية. كما اصطفت من فؤاده هو، وهو فؤاد ملؤه

الصبابة، صورة قيس بن الملوح الذي هام بليلى حتى قضى نحبه.
أما تجربة الناصر بوادي الوكيل فقد دس فيها دسا رفيقا رقيقا مهذبا ما جرى بينه وبين البنت البدوية التي لقيها. وقد وصف الناصر حال تلك البدوية حين لقيها بأنها كانت: ((تجني ثمر السنط في انفراد الغزال)). وتمثل قصيدة «أم بادر» التي نحن بصدد الحديث عنها هنا ذكره لتجربة «وادي الوكيل». وهي تجربة تعكس أقوى صور انفعال الناصر بتلك البادية وإيثاره لها على حواضر الوسط النيلي. ((كم لوادي الوكيل عندي ذكرى زادها جِدَّةً مرورُ الليالي))! بهذا الوصف لم تكن تلك التجربة تجربة عابرة، وإنما زادا لا ينفك يخرج من تلافيف وجدانه، وذاكرته، ليغذي شعوره، وبشكل مستمر. فكلما زاد مر الليالي وتباعدت الشقة الزمنية بينه وبين تلك التجربة، كلما ازدادت تلك التجربة جدة في وجدانه!
تشير الأبيات التي حكى فيها الناصر تجربته بوادي الوكيل إلى أن أسباب تعلقه بتلك البيئة الكردفانية، إنما يعود إلى امتلائها بالجمال، وبالسحر، وبالأخيلة، وبالرؤى، والأحلام. ولكن أهم من ذلك وجود الأنثى الطليقة غير المحروسة من قِبَل الذكور. الأنثى التي تشارك في صنع الحياة اليومية حول البئر لسقيا البهائم، ووسط الغابة جمعا للحطب، وفي السهول والوهاد رعيا للإبل وغيرها من السوائم. يقول الناصر عن تجربته في وادي الوكيل:

كم لوادي الوكيلِ عندي
ذكرى زادها جدةً مرورُ الليالي
وفتاة لقيتها ثَمَّ تجني
ثمرَ السنط في انفراد الغزالِ
تمنحُ الغصنَ أسفلَيْ قدميها
ويداها في صدرِ آخرَ عالِ
فيظل النهدان في خفقان الموجِ
والكشحُ مفرطاً في الهزالِ

شاقني صوتها المديدُ تنادي

والعصافير ذاهبَ الآمالِ

فتغشيتها وفيها ابتسام

يسكب الخمرَ في كؤوس لآلي

أيُّ أنسٍ أتاحه ذلك اليومُ

وأيُّ الجِواءِ فيه صفا لي

فجزى الكاهليةَ البُّ عني

ما جزتني عن جرأتي واتصالي

يا ديارا إذا حننت إليها

فحنين المسجون للترحالِ

لقد كان الناصر فنانا بحق. ولقد أثبت له تلك الصفة الشاعر الكبير محمد المهدي مجذوب. فالمجذوب يرى أن شعر الناصر في الطبيعة يفوق شعر التجاني على جلال قدر شعر التجاني. يقول المجذوب:

ولك أن تقارن بين الشاعرين العظيمين في شعر الطبيعة وهذا باب له خطره في الشعر التصويري. نعم أرجو أن تقارن بين قصيدة التجاني في توتي وشعر الناصر في طبيعة غرب السودان وسوف يتبين لك أن التجاني كان ذكيا بليغا والناصر فنانا ذا قدرة على الخلق٢٨.

ولا غرابة في أن يكون الناصر فنانا كما وصفه المجذوب فهو سليل أسرة صوفية عريقة. وهو بهذا الوصف وارث للجينات التي تجعله ممتلكا لما يسمى بالـ temperament artistic هذه الملكة ملكة واحدة، وهي ملكة يمكن أن تحوِّل الشخص إلى متصوف أو إلى فنان. وفي حقيقة الأمر فإن الفرق بين المتصوف والفنان فرق جد طفيف. والمشكلة إنما تكمن في النظرة الاجتماعية غير الفاحصة التي تعلي من شأن المتصوف وتحط من شأن الفنان. وقد ذهب كثير من المبدعين ضحايا لتلك النظرة الأحادية غير الفاحصة وغير المدركة.

بيوت التصوف والشعر:

يلاحظ الدارس للشعر السوداني أن كثيرا ممن نشأوا في بيوت صوفية أصبحوا شعراء، وذلك بحكم ارتباط التصوف والبيوت الحاملة لإرث التصوف، بالأدب، وباللغة، وبالقراءة، والكتابة، وبالتراث في عموم أشكاله المرقومة. يضاف إليهما التراث الشفاهي الذي تحفظه وتتداوله البيوت الصوفية، جيلا بعد جيل. فالوجدان الصوفي والوجدان الشاعري مخلوقان من مادة واحدة، فيما أزعم. والشاعر الكبير والصوفي الكبير، يتشاركان مساحة كبيرة جدا، فيما يتعلق بقدرتهما على التعرف على مواطن الجمال في المحيط، مما يلي الهيئات العينية والتجسيدات، ومما يلي عالم المعاني، وما يتصل به من متعينات، وهي تتسامى وتتحول إلى دلالات ترميزية إعلائية. ولا غرو أن أصبح كل من العباسي، والناصر قريب الله، ومحمد المهدي مجذوب، شعراء كبارا. فكلهم نشأوا في بيوت صوفية كبيرة. كما عرف البيت الطيبي السماني الذي ينتمي إليه كل من العباسي والناصر بنظم الشعر الصوفي. فالشيخ محمد شريف والد العباسي، والشيخ عبد المحمود نور الدائم، والشيخ قريب الله أبوصالح، كانوا جميعا من أميز شعراء التصوف في السودان. ولا يجاريهما في عذوبة النصوص سوى السادة المراغنة. غير أن شعر المراغنة أقل جودة وسبكا. ولا عجب أيضا إن كان الشاعر محمد المكي إبراهيم منتميا إلى بيت السادة الإسماعيلية بمدينة الأبيض.

لم يجتذب عالم التصوف العباسي، ولا الناصر، ولا المجذوب، ولا محمد المكي إبراهيم، بقدر ما اجتذبهم عالم الشعر. وذلك ربما لما في عالم الشعر من حرية، وأنس، وحلاوة، وقلة تكاليف، وسعة فيما يتعلق بالتعبير عن المشاعر. وربما يكون عالم التصوف قد طردهم بصرامته، وجفافه، ووحشته، وكثرة تكاليفه. فكان أن هجروه على الرغم من أن التصوف هو تراث آبائهم وأجدادهم. وقد مال المجذوب بحكم نشأته الصوفية إلى الأستاذ محمود محمد طه في شبابه، وأصبح من الأعضاء الأوائل في الحزب الجمهوري. غير أنه، سرعان ما ابتعد عن حركة الجمهوريين وعاد للعيش، في عوالمه الشعرية.

وظل المجذوب يعبر عن حنين مستمر إلى العودة إلى عالم التصوف. وسوف أبحث في صلة المجذوب بالجمهوريين وتأرجحه بين الشعر وبين عالم الأستاذ محمود محمد طه في الفصل الذي افحص فيه تجربة المجذوب ضمن ثيمة الهرب التي تشكل محور هذا الكتاب. كما سوف أعرض إلى حنين المجذوب الذي ظل يلح عليه ويغريه باستمرار بالعودة إلى عالم التصوف.

هوامش الفصل الثالث

●●

١- حسن أبشر الطيب، في الأدب السوداني المعاصر، الدار السودانية، الخرطوم، ط١، ١٩٧١، ص ٣٢-٣٣.

٢- المصدر السابق، ص ٢٣.

٣- المصدر السابق، ص ٥١.

٤- حسن نجيلة، ذكرياتي في البادية، دار الخرطوم للطباعة والنشر، الخرطوم، ١٩٩٤م، ص ١٧٠.

٥- المصدر السابق، ص ١٧٠

٦- المريسة شراب شعبي سوداني مُسكر

٧- حسن نجيلة، ذكرياتي في البادية، مصدر سابق، ص ١١٩.

٨- المصدر السابق، ص ١١٥

٩- المصدر السابق، ص ١٥

١٠- المصدر السابق، ص ١١٧-١١٨

١١- المصدر السابق، ص ٤٣

١٢- المصدر السابق، ص ٤١

١٣- المصدر السابق، ص ١٢٢

١٤- Sayyid Hurreiz، Women's Medicine، Edinburgh University Press، 1991، p 147

١٥- المصدر السابق ص ٧

١٦- المصدر السابق، ص ٤

١٧- المصدر السابق، ص ١٥٧

١٨- حسن نجيلة، ذكرياتي في البادية، مصدر سابق، ص ١٧٤

١٩- حسن نجيلة، ملامح من المجتمع السوداني، مصدر سابق، ص ٣٠٥

٢٠- فاطمة القاسم شداد، الناصر قريب الله حياته من شعره، المجلس القومي للآداب والفنون، ١٩٧٣، الخرطوم، السودان، ص ١٣
٢١- عبد الرحيم أبو ذكرى، "وثيقة حوار مع الشاعر محمد المهدي مجذوب"، مجلة كتابات سودانية، مركز الدراسات السودانية، العدد ٣٠، ديسمبر ٢٠٠٤م، ص ١٥٤
٢٢- المصدر السابق، ص ١٧
٢٣- المصدر السابق، ص ٥٨
٢٤- المصدر السابق، ص ٥٠
٢٥- المصدر السابق، ص ٢٧
٢٦- عبد الرحيم أبو ذكرى، مصدر سابق، ص ١٥٣
٢٧- نصيف اليازجي، العرف الطيب في شرح ديوان المتنبي، المجلد الثاني، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ٢٠٠٠، ص ٢٢٤
٢٨- عبد الرحيم أبو ذكرى، مصدر سابق، ص ١٥٤

الفصل الرابع
المحجوب والواثق والانجذاب إلى الخارج

●●

(ووجدنا المجتمع على غير ما تصورناه،
لا يرحب بالفكر الجديد، ولا يقيم وزنا للمثل العليا
تحاك فيه الدسائس، ويحجر على الحريات).
محمد أحمد محجوب وعبد الحليم محمد

مهرب المحجوب الحداثي :

ولد الشاعر والسياسي السوداني المعروف، محمد أحمد محجوب عام ١٩٠٨م بمدينة الدويم بولاية النيل الأبيض. تخرج المحجوب في كلية الهندسة بكلية غردون التذكارية عام ١٩٢٩م. وبرز في مجال الشعر وهو لا يزال طالباً في كلية غردون. فاز المحجوب في سنة ١٩٢٧م، وهو بعد في التاسعة عشرة من العمر، بمسابقة جريدة «حضارة السودان» في فن «التشطير». وهي مسابقة كانت الصحيفة تنظمها من أجل تشجيع ناشئة الشعراء على كتابة الشعر. في تلك المسابقة جاء ترتيب محمد أحمد محجوب الثاني، بعد محمود أنيس١. وعقب تخرجه برز المحجوب بشكل ملفت في مجال الكتابة الأدبية والنقد. وأصبح أحد أميز الأقلام التي رفدت مجلة «الفجر» بالمقالات الأدبية، والدراسات النقدية الرصينة، خاصة، في النصف الأول من الثلاثينات. وقد برهنت كتابات المحجوب في تلك المجلة على سعة إطلاعه في آداب العربية والإنجليزية، كما دلت على قدرة عالية على التحليل وعلى محاورة الآخرين ومقارعتهم الحجة.

لم يكتف المحجوب بدراسة الهندسة وإنما سعى بعد سنوات من تخرجه إلى إجازة في الحقوق نالها عام ١٩٣٨م. ومن ثم، عمل محمد أحمد محجوب في مجال القضاء، الذي استقال منه في عام ١٩٤٦م ليعمل بمهنة المحاماة.

انضم المحجوب إلى حزب الأمة الذي ترعاه طائفة الأنصار، وأصبح من أبرز سياسييه. ولحظة استقلال السودان في عام ١٩٥٦م، كان للمحجوب شرف مشاركة الرئيس السوداني إسماعيل الأزهري إنزال العلم البريطاني من على صاري العلم بالقصر الجمهوري، ورفع العلم السوداني مكانه، إيذانا ببداية استقلال السودان عن الحكم البريطاني.

عقب الاستقلال، وتحديدا في العام ١٩٥٧م تسنم المحجوب منصب وزير الخارجية، وكان ذلك في الحقبة السياسية التي تعرف في السودان، بحقبة الديمقراطية الأولى (١٩٥٦-١٩٥٨م) التي أطاح بها انقلاب الفريق إبراهيم عبود. كما تسنم وزارة الخارجية، مرة أخرى، عقب ثورة أكتوبر ١٩٦٤م وذلك في ما تُعرف في السودان بحقبة الديمقراطية الثانية (١٩٦٥-١٩٦٩م). ثم أصبح المحجوب رئيسا للوزراء عام ١٩٦٧م وتولى المنصب مرة أخرى عام ١٩٦٨م. خرج المحجوب من المسرح السياسي عام ١٩٦٩م عقب الانقلاب العسكري الذي قام به العقيد جعفر محمد نميري. عاش المحجوب أيام عمره الأخيرة في المنفى بلندن وتوفي عام ١٩٧٦م عن عمر ناهز الثامنة والستين.

برز المحجوب بروزا كبيرا في مجالي السياسة والأدب. ويُعد المحجوب السياسي الأبرز بعد إسماعيل الأزهري في فترة ما بعد إعلان الاستقلال. كما يُعد أحد أبرز الشعراء السودانيين في حركة الإحياء والتجديد الشعري السودانية التي انتظمت النصف الأول من القرن العشرين. فحين يُذكر محمد سعيد العباسي، يذكر بعده التجاني يوسف بشير، ومحمد أحمد محجوب. وقد وقع اختياري على المحجوب ضمن ثيمة هرب المبدعين التي أعالجها في هذا الكتاب لما حواه شعره من شواهد دالة على حالة الهرب، ولما حوته شذرات سيرته التي حواها كتاب «موت دنيا» الذي تشارك تأليفه مع عبد الحليم محمد، من دلائل وشواهد على تململهما من قبضة نمط الحياة الذي كان سائدا في العاصمة السودانية. وردت في «موت دنيا» كثير من الشواهد القوية الدالة على ما عاناه جيل المحجوب في شبابه من ضغوط اجتماعية وسياسية،

كان لها أثر كبير في أن يبحث ذلك الجيل عن مهارب يأوي إليها. كما تضمن ديوانه «قلب وتجارب» عديد النصوص التي تدل على تعلقه الشديد بمناخات الحياة الأجنبية، وبالمرأة الأجنبية بشكل خاص.

مهرب المدينة الأجنبية والأنثى الأجنبية:

في حين اختار محمد سعيد العباسي، والناصر قريب الله، بادية كردفان والريف والطبيعة وأنثى الثقافة السودانية الأخرى مهربا من حواضر الوسط، نجد أن الشاعر محمد أحمد محجوب قد هرب في بدايات حياته إلى «صالونات» العاصمة السودانية. والصالونات الأدبية في العاصمة السودانية صالونات خلقها طلائع المتعلمين والمثقفين كواحات يهربون إليها من جفاف الحياة آنذاك. وقد سبقت الإشارة إلى ما ورد في ذلك الخصوص، في ما أورده الأستاذ حسن نجيلة في كتابه ذكرياتي في البادية. وكما وردت الإشارة سلفا، أيضا، فقد حذت تلك الصالونات حذو الصالونات في مصر وغيرها من البلدان الناطقة بالعربية، وذلك من حيث تمركز الصالون حول امرأة «أديبة». ففي حين كان في مصر صالون مي زيادة، كان في السودان صالون «فوز»، إضافة إلى سيدة أخرى أسماها رواد صالونها، «مدام دي باري». غير أن صاحبات الصالونات في السودان لم يَكُنَّ، فيما أعرف، في مستوى تعليم مي زيادة، ولا في مستوى قدراتها الأدبية. فهن لم يكن أديبات بالمعنى الحقيقي لكلمة «أديبة» وإنما كن مؤانسات يضفين على الصالون البعد الأنثوي المفقود في الحياة العامة. وهو بعد كان مطلوبا لذاته من قبل المبدعين في مثل تلك الظروف التي كانت فيها المرأة لا تزال حبيسة الخدور. ولذلك يمكننا القول إن الاجتماع بالأنثى كان أحد أهداف تلك الصالونات. وبالتالي، فأن مناقشة شؤون الأدب والسياسة، لم تكن هي غرضها الأوحد أو الأول.

لجأ محمد أحمد محجوب إلى صالونات السودان عندما كان في مقتبل عمره. غير أن صالونات السودان وإناثها اللواتي كن يُدِرْنَهَا لم يمثلن كل ما كان يتطلع إليه المحجوب، وإنما مثلن ما كان متاحا في تلك الفترة. ولقد

نبه محمود حمدي إلى ضرورة تعليم الفتيات، في مقال له بالعدد الأول من مجلة النهضة السودانية الصادر في ٤ أكتوبر ١٩٣١م، ولقد أشار «ميم» أيضاً في العدد ٢٦ من نفس المجلة، إلى ما ذهب إليه حمدي. فقد نعى الكاتبان على المجتمع ما كان جاريا وقتها من حبس للبنت في البيت، والحيلولة بينها وبين التعليم بحجة أن التعليم يفسد أخلاق الفتيات٢. ونبه حمدي إلى أن عدم تعليم الفتاة سوف تكون له نتائج سيئة فيما يخص مستقبل الزواج بين السودانيين والسودانيات٣. وقد أبطأ السودانيون بالفعل في تعليم الفتيات، ومن ثم ازدادت الشقة بين المتعلمين من الرجال وبين واقع المرأة السودانية بشكل عام. ولذلك لم يكن غريبا أن نشأ تطلع كبير وسط المتعلمين نحو المرأة الأجنبية. ولقد تزوج بالفعل كثير من طلائع المتعلمين السودانيين الأوائل، بأجنبيات.

كما تقدم، لجأ أدباء النصف الأول من القرن العشرين في الخرطوم إلى الصالونات التي نشأت حول امرأة. وكان من بين أولئك الكاتب والشاعر محمد أحمد محجوب. ولكن يبدو أن المحجوب ما أن ارتقى إلى مراتب الوزارة ورئاسة الوزارة، حتى كبرت أحلامه وتطلعاته. وكان طبيعيا حينها أن يتجه بهربه من جفاف الحياة السودانية وضيق مواعينها صوب الحواضر المتوسطية والأوروبية. فالتعلق بحلاوة العيش وطلاوته والرغبة في توسيع الحياة وتعميقها لم تكن لتتحقق على خير وجوهها، في تلك الظروف دون العثور على تلك المرأة تحقق قدرا معتبرا من حلم الأنثى الغائبة. ويمكننا القول بشكل عام، أن وجود الملهمات في حياة المبدعين، قد مثل الدافع الأقوى للإنتاج الفني والأدبي لديهم. وجميع من اخترت معالجة أمر هربهم في هذا الكتاب مثل العباسي والناصر والمحجوب والمجذوب والواثق، إنما كانوا يبحثون عن تلك الأنثى المفقودة التي تمثل منبعا للإلهام. ومنبع الإلهام هو قضية الفنان الأولى.

لم يكن تعلق المحجوب والمجذوب بالمرأة المتوسطية والأوربية سوى نتاج لقراءاتهم المتعمقة في أدب تلك الثقافات وإطلاعهم الدقيق على سِيَرِ أدبائها ومعرفتهم بتقدم أحوال المرأة في تلك الثقافات. لقد كانوا عارفين بما شكله البعد الأنثوي في نصوص وحيوات الأدباء والمفكرين والفنانين الكبار. أيضا، أتيحت لكليهما فرص السفر إلى العالم الخارجي، ومن ثم، رفد القراءة والمعرفة النظرية بالمعايشة العملية. كانت نار الآداب والفنون في أوروبا وحواضر المتوسط، آنذاك، هي النار الجاذبة لفراشات الشعر لدى أولئك الشعراء. لقد مثلت بالنسبة إليهم فردوسا مخضلا علقت به أفئدتهم الفنانة المتبتلة في محاريب الجمال. فهم لم يجدوا في بيئاتهم المحلية ما يستوعب ما تبلور في داوخلهم من توق إلى الحرية، وإلى العب من متع الحياة ومسراتها ومن انجرار لم يملكوا منه فكاكا. انجرار ظل يدفع بهم دفعا إلى أودية الشعر، وإلى الركض الذي لا يني وراء أخيلته. ولقد امتدت ظاهرة الهرب منذ جيل العباسي الذي وُلد في نهايات القرن التاسع عشر، إلى جيل مدرسة الغابة والصحراء، التي تشكلت في ستينات القرن العشرين. لقد ظلت طاقة الشعر السوداني ممثلة في القمم الشاهقة من الشعراء السودانيين تجالد عبر ذلك المدى الزمني سلطة الكبت والتابوو، وسائر تجليات الحياة المستكينة الخانعة للقالب الراسفة في قيوده. قال محمد المكي إبراهيم، وهو من شعراء الجيل الوسيط الثاني، ومن أوائل من جهروا بالرغبة في التمرد على «حنبلية» الثقافة السودانية وتشددها:

كانت ليالينا بلونِ الثلج

كنا نرقصُ الشاشا ويفضَحُنا النهارْ

خرصت تعاويذ الجدودُ،

تساقطت شعل الحنينِ

كسا ذوائبها غبار

في ظلمة التابوو، تسلقنا نحاسَ البوقِ

وانفتحتْ مسالكُنا إلى رحمِ الحياةِ، وطيباتِ عطائهِا
أنثى من اللحم الصقيلِ توهَّجت خصباً،
وضجَّ النسلُ في أعضائها

كان الهيام بحواضر المتوسط وبحواضر أوروبا على أشده وسط طلائع المبدعين السودانيين. ففي تلك الحواضر المتوسطية والأوروبية يسفر الجسد الأنثوي في الشواطئ في ساعات النهار فلا يبقى بأكثر من لباس السباحة، الذي لا يستر من فتنة الجسد الأنثوي سوى أقلها. وفي أماسي تلك الديار يخرج ذات الجمال الذي كان سافرا على الشواطيء ساعات النهار، مرتديا أزهى الحلل وأكثرها جاذبية وألقا وإثارة. فيؤانس الأخلاء من الرجال ويسامرهم بهمس أنثوي ناعم صقيل. في تلك الأجواء من الهمس الناعم وتحت الضوء الخافت يتم طرق مختلف الموضوعات التي تشمل الأدب والفن والسياسة. الحديث إلى الأنثى المتمدينة، المثقفة، المصقولة العبارة، مثل واحدا من الأمور التي كلف بها أدباء الثقافة العربية الإسلامية، وهم يدرجون في مدارج الحداثة، عبر حقبة الاستعمار وما تلاها. فالحديث إلى ذلك العيار من الإناث المتعلمات المتمدينات يوسع من آفاق العيش، ومن مواعين الشعور، خاصة لمن قفز إلى عالم المدن الحديثة من خلفية ريفية متواضعة في أساليب عيشها، أو جاء إلى المدينة الكبيرة من أشباه المدن، التي لا تزال ترسف في أغلال الطهرانية والتزمت المظهريين. فما توفره المدن الحديثة الكبرى من أجواء مخملية ناعسة، وموائد عامرة بألوان الطعام والشراب، ومناخات من السمر الذي تلفه الموسيقى الرائقة الهادئة، وكل صور إغراءات الحداثة، هي ما جذب محمد أحمد محجوب وأبناء جيله ممن أصبح في وسعهم أن يطالوا تلك العوالم الفخمة المغرية.

إلى جانب كتاب ذكرياتي في البادية للأستاذ حسن نجيلة يمثل كتاب «موت دنيا الذي تشارك كتابته كل من محمد أحمد محجوب وعبد الحليم محمد، وجرى نشره قبيل نهايات أربعينات القرن الماضي، أحد الوثائق الهامة التي تؤرخ

لحالة الكبت العاطفي، والجنسي، التي عانت منه أجيال المتعلمين الأوائل. وما من شك أن حالة الكبت العاطفي والجنسي، التي اتسمت بها حواضر الوسط النيلي قد كانت حالة عامة، يستوي فيها المتعلم وغير المتعلم. غير أن تأثيرها على طلائع المتعلمين قد كان كبيرا جدا وذلك بحكم ما أدخله التعليم الغربي من انفتاح للأذهان على نمط الحياة الغربية تسببت فيه القراءات المعمقة، والرؤية لتجسيدات ذلك النمط الحياتي لدى موظفي الإدارة البريطانية في السودان. فقد كان طلائع المتعلمين السودانيين كلفين بـ «الفَرْنَجَة»، وقد ظهر ذلك جليا في ميلهم إلى الأزياء الأجنبية، (البدلة، والكرافتة، والقبعة، والطربوش) . كما جسد تلك النزعة أيضا استخدام الشوكة والسكين في الأكل وإكمال الصورة الحداثوية لما ينبغي أن يكون عليه مظهر أهل الفكر والرأي بامتلاك «بار» في المنزل، وباستخدام الغليون. يضاف إلى ذلك، تنامي التطلع للخروج من سكنى الأحياء الشعبية إلى سكنى الأحياء الإفرنجية، ثم اقتناء السيارات، والإكثار من الأسفار، والتعلق بمختلف مظاهر الحياة الحديثة.

بحكم كونهم كانوا يعبرون مرحلة الشباب، وبحكم اتصالهم بأنماط الحياة الغربية، أصبح شباب الخريجين الأوائل شغوفين بالمتعة، وباللهو، بما يمكن أن يصل إلى ما يسمى عند الغربيين بتدليل الذات self indulgence قويت وسط ذلك الجيل النزعة الفردانية، وهي نزعة عمقتها لدى الغربيين الثورة الصناعية التي حركت الناس من الأرياف إلى المدن، فأنبتوا من جذورهم. ونشأ ما أصبح يسمى بتفكك الأسرة الممتدة، وضعف الأطر التقليدية التي ظلت تحكم مسلك الناس، حين كانوا جزءا لا يتجزأ من مجتمعات رعوية وزراعية. وعموما فإن الشغف بالمتعة واللهو أمر طبيعي لدى الشباب، في مختلف الثقافات. وقد تختلف صورة اللهو والمتعة من بيئة إلى بيئة، ومن ثقافة إلى أخرى. غير أن الحياة السودانية في مدن الوسط النيلي، لم تكن منذ الغزو التركي في بدايات العقد الثالث من القرن التاسع عشر حياة طبيعية، وإنما كانت حياة مليئة بالتشوهات التي أحدثها اجتياح الأجانب من أتراك

وبريطانيين وغيرهم للبلاد. فحقبة الحكم التركي قضت على التصوف السناري وقيمه، وأحلت محله الفقه العثماني. ثم أعقبتها الثورة المهدية التي أغرقت البلاد في النزعة الغيبية، ومنَّتهم بصور الخلاص النهائي الذي لا يعقبه شر أبدا. خلقت الثورة المهدية قالبا واحدا لكل الناس، وصبتهم فيه صبا. من كل ذلك تعمقت النزعة المتزمتة خاصة في حواضر الوسط والشمال. وتعمق الاحتقار للمتعة وللهو وللترويح، خاصة مع علو النزعة الجهادية المقاتلة والاستنفار لفتح البلدان. وهكذا ترسخت حالة النفور من الفن، وتعمقت النظرة إليه بوصفه نشاطا لا يمارسه الجادون، أو المتدينون، أو ذوو الأصل، والمجد، والمحتد، والسؤدد. ومعروف أن المغنين في حواضر الوسط النيلي كانوا يسمون في بدايات القرن العشرين بـ "الصُّيَّاع". و"الصائع" هو الشخص السفيه "المطلوق" أو الصعلوك الذي يسرح ويمرح بلا قيد، ولا يُلقي كثير بال إلى قيم الفضيلة. كان المجتمع السوداني في العقود الثلاثة الأولى من القرن العشرين يعاني من مختلف الاضطرابات. فمن كبت وبؤس الحياة المهدوية انفتحت عينه على كثير من صور الحداثة التي صحبت قدوم البريطانيين. كان هناك شد وجذب ثقافيين شديدين. وكانت هناك انقسامات نفسية شديدة. فقد احتك الموروث المضمحل بالجديد الفتي الذي زعزع القناعات القديمة. غير أن الجديد أصاب الناس بهلع شديد. ولقد عبر حمزة الملك طمبل عن تلك الحال في عشرينات القرن الماضي، حيث قال:

نحن مرضى ولا خطر علينا من تشخيص الداء ووصف الدواء للحصول على الشفاء. إنما الخطر، كل الخطر، في الإنكار والمكابرة والادعاء والزعم بأننا أصحاء أشداء. وإنه لمن أجدى الأمور لنا أن نعرف أنفسنا كما هي فنصلح ما فيها من عيوب وهي وإن كانت عيوبا تمت إلى أسباب بعضها طبيعي وبعضها طارئ استوجبه اضطراب أحوال البلد في السنين الماضية فإنها كلها كالأمراض التي لا يستعصى علاجها. ومع ذلك فإني لا أنسى أن أذكر لهذه المناسبة أننا من أكثر الشعوب تهيؤا للإصلاح الروحي بعد الهنود!٤

كان الريف السوداني أقل تشددا وتزمتا من حواضر الوسط النيلي. إذ توفرت فيه بعض من صور اللهو والمتعة، ولكن بالقدر الذي كانت تتيحه قدرات أهل الريف وطاقاتهم المحدودة وخيالهم المحدود بشتى عوامل العزلة. ولقد مثلت العاصمة السودانية في النصف الأول من القرن العشرين حالة شاذة بين مدن وقتها. فلا هي أشبهت من حيث القدرة على توفير الوحي والإلهام والترويح والمتعة، ما مثلته قرية محمد أحمد محجوب التي وفد منها، ولا هي أشبهت المتوسطية الكبيرة، كالقاهرة التي رآها المحجوب لاحقا وبهره جمالها، وما بها من قدرة على الإيحاء والإلهام! كتب المحجوب واصفا الوضع الغريب لمدينة الخرطوم:

إنها حياة السآمة والملل هي التي أخرت ولا تزال تؤخر الفنون والآداب. ألمْ أجد المَوْحَى في القرية بالقرب من الدويم حيث يسمر شباب الحي وفتيانه بالليل خارج القرية ويلعبون ويرقصون على أنغام أغانيهم البدائية وحيث بساطة النفوس ونقاء الضمائر وقوة الحماس؟ .... ثم ألم أجد المَوْحَى في القاهرة عندما زرتها في صيف ١٩٣٠ فتذوقت للحياة لذة كتلك التي كنت أحسها في القرية على اختلاف ما بين الحياتين؟ .... ففي القاهرة مرح المدينة المنظم وجمال العمارة وجمال البشر وفيها من فنون الحياة وألوان المرح وتنوع الظواهر ما يعوض عن جمال الطبيعة بجمال من صنع الإنسان وإبداعه. أما هذه الحياة التي خلت من جمال الطبيعة وخلت من إبداع الإنسان، فما أقساها٥.

فالخرطوم بالنسبة للمحجوب هي (الحياة التي خلت من جمال الطبيعة وخلت من إبداع الإنسان)، فأصبحت فيما أرى، أشبه ما تكون ببلدة «الدامر»، التي وصفها الشاعر، توفيق صالح جبريل قائلا: (يا دامر المجذوب: ما أنت قريةٌ، بداوتُها تبدو، ولا أنتِ بندرُا!). حين درجت العاصمة السودانية في مدارج الحداثة أدارت ظهرها لبراءة القرية، وعفويتها، وطبيعيتها. غير أنها حين فعلت ذلك لم تبلغ أن تدرك شأو المدن التي ثبتت أرجلها في أرض الحداثة.

ولعل العاصمة السودانية قد بقيت على تلك الحالة البينية حتى يومنا هذا.
كان هناك كبت، وكان هناك تململ من ذلك الكبت. وكان للكبت مرجعية فقهية إسلامية، وكان المتململون يحسون بقوة قبضة تلك المرجعية، وقدرتها على خنقهم. ولعل أقوى صور الخنق الفقهي ما جرى للشاعر التجاني يوسف بشير في معهد أم درمان العلمي وأدى إلى فصله من المعهد. ولذلك، فقد ارتأى كل من المحجوب وحليم، وهما مستغرقين في خلواتهما التأملية، أن يجالدا ويحاججا تلك المرجعية الفقهية المتجذرة في التاريخ الإسلامي بمرجعيات التاريخ الإسلامي نفسه، و(لا يفل الحديد إلا الحديد). رجع محمد أحمد محجوب وعبد الحليم محمد إلى العصر العباسي يلتمسون فيه مرجعية ارتأيا أنها تصلح لكي يؤسسا عليها مفهوما يسير في وجهة أن اللهو، والمتعة، والتسلية، والمرح، أمور تقع في صميم تعبيرات الحياة عن نفسها. وبطبيعة الحال فإن الحجاج الذي يستخدم مرجعية العصر العباسي كمسوغ لكسر القيود حجاج ضعيف. وهو حجاج سوف يرد عليه الفقهاء بأن ما جرى في العصر العباسي ليس إسلاما، وإنما هو انحراف عن تعاليم الإسلام. ولكن المهم هنا أن محاولات محجوب وحليم لإيجاد مرجعية إسلامية يمكن أن يرتكزان عليها في كسر الطوق المضروب على أعناق الشباب الناهض، وخلق مناخ من الحرية النسبية، وإتاحة لفرص العيش الطبيعي، يدل على إحساسهما العميق بأن أرضية المشكلة هي في الأصل أرضية دينية، وأن المشكلة معقدة بطبعها. ولكي يتم الخروج منها لابد من استخراج سند من داخل الرؤية الإسلامية والممارسة الإسلامية التاريخية نفسها. وللتدليل على بحث محجوب وحليم عن سند للتخفف من القيود، من داخل التاريخ الإسلامي أورد ما ذكره المحجوب وحليم في كتابهما، موت دنيا وهما يحاولان الحجاج بما كان يتم في العصر العباسي لتبرير حضورهما جلسات خليل فرح في دار فوز. كتب محجوب وحليم:

إذا كانت للغناء مجالس، وكان للمغنين شأن في صدر الدولة العباسية، ولم يكن هناك من يعيب عليهم هذه المجالس، ومن يأخذ عليهم هذا العبث وذلك اللهو، فلماذا نتكلف كل هذه المشقة، ونحيط جونا بكل هذا التكتم، حتى نسمع هذا الفتى ونستمتع بغنائه؟؟٦.

نجد في ما رواه محجوب وحليم أن ضغط الفقه وارتكازه على المرجعية الإسلامية التاريخية هو ما قادهما ليلتمسا السند «الإسلامي»، لحضور مجالس الغناء في الممارسات التي عُرف بها العصر العباسي. كان المحجوب وحليم يحسان بالضيق من حالة السرية والتكتم، التي كانت تحاط بها الجلسات التي تتم في «دار فوز». وقد أشار حسن نجيلة إلى حالة السرية تلك، أيضا في كتابه ذكرياتي في البادية كما سلفت إلى ذلك الإشارة. فقد كان على الشباب أن يتخفوا ويحتاطوا لكي يحضروا مجلس الغناء في بيت «فوز»!!

حالة الكبت الجنسي والحرمان الجنسي التي عانت منها أجيال السودانيين المختلفة هي السبب الرئيس في اشتداد وطأة الوسواس الجنسي لدى أكثريتهم. وقد دللت على تلك الحالة من الوسواس الجنسي النزعة الحسية في شعر الفصحى. وقد مثل تلك النزعة كل من توفيق صالح جبريل، ومحمد المهدي مجذوب، والناصر قريب الله، وحمزة الملك طمبل. أما المحجوب فقد أسهم فيها بقسط أقل. ويرى محمد المهدي مجذوب أن التجاني يوسف بشير قد كان هو الآخر شاعرا حسيا، ولكنه حوصر من جانب الوسط الديني الذي نشأ وترعرع فيه، مما أضطره إلى تغيير خطه. وحين غير خطه تجنبا لمصادمة ما كان يحيط به من ضغوط، اتهمه الناس بالغموض. وللتدليل على النزعة الحسية «البورنوغرافية» لدى الشعراء الذين ذكرتهم أعلاه، أورد بعضا من الأشعار التي تدل على تأثير حالة الحرمان المسيطرة آنذاك:

يقول حمزة الملك طمبل في ديوانه المسمى، ديوان الطبيعة:

ذابَ قلبي عليه حين تَدَانَى

بينَ عطْفَيَّ مُسْلماً ليَ عرْضَهْ

وقواماً يكادُ يقصفُ رطباً

طولُه في الجمالِ ناسبَ عَرْضَهْ

فاعتنقنا حتى إذا غلبَ الشوقُ

على الجسم كادَ يفقدُ نَبْضَهْ

يكسرُ الطرَفَ حين تعبثُ

كفِّي بأغصانِه اللِّدانِ الغَضَّهْ

ويقول توفيق صالح جبريل في ديوانه «أفقٌ وشفق»، وهو يصف الليلة التي كانت في المكان الذي أسماه «حديقة العشاق»:

ظلَّت الغيدُ والقواريرُ صرعى

والأباريقُ بتْنَ في إطراقِ

وتلاقتْ في ساحة الرقصِ أيدٍ

وخدودٌ وألتفَّ ساقٌ بساقِ

والغواني الحسانُ بين يدينا

تتثنى في القيدِ والإطلاقِ

أقبل الصبحُ والنهودُ شهودٌ

مسفراتٍ أما لها من واقي؟

ويقول محمد أحمد محجوب:

ضاقَ القميصُ بشاهق

تحت القميص له شُبُوبُ

نهدٌ تكوَّر مثل حُقّ

العاج توَّجَهُ اللهيبُ

لو كنت أملكُ أمرَهُ

لتشقَّقتْ عنه الجيوبُ

ويقول محمد المهدي مجذوب يصف «حفرة الدخان:

وحفرة بدخان الطلح فاقمة
تُندي الروادفَ تلويناً وتعطيرا
لمحتُ فيها ، وما أمعنتُ ، عاريةً
تَخفى وتظهرُ مثلَ النجم مذعورا
مدَّتْ بناناً به الحنَّاءُ يانعةٌ
تَرُدُّ ثوباً إلى النهدينِ محسورا
قد لفَّها العطرُ لفَّ الغيم منتشراً
بدرَ الدجى وروَى من نورها نورا
يزيد صُفرَتها لمعاً وجِدْتَّهَا صقلاً
وناهدَها المشدودَ تدويرا

أما في شعر العامية فقد برزت نزعة الحس في أغاني مرحلة الحقيبة التي اختصت بتوصيف جسد الأنثى وتشريحه. ولقد سبق أن أوردت قصة أغنية «زهرة روما» مما ذكره نجيلة حيث قال إن بعض أهالي الخرطوم كانوا يصطفون على جانبي الطريق لرؤية تلك الفتاة الإيطالية وهي تمشي في الشارع. وذكر محمد أحمد محجوب وعبد الحليم محمد عن نفسيهما شيئا مشابها للذي كان يقوم به أولئك العامة. فقد ظل محجوب وحليم يترددان على بائعة يونانية في واحدة من مكتبات الخرطوم. ويبدو من النص الذي سوف أورده أدناه أن المحجوب وحليم كانا يجدان وهما يرقبان تلك اليونانية ما لم يكن يجده مغرمو «زهرة روما» الذين يصطفون لرؤيتها على جانبي الطريق. فقد قاد حجب المرأة وراء الجدران ولفها في الثياب لفا محكما إلى نشوء حالة من الجوع الجنسي، ومن الوسواس، يثيرها مرأى الجسد الأنثوي. وهي حالة عبر عنها الشاعر حمزة الملك طمبل المؤيد لسفور المرأة خير تعبير، حيث قال:

سَفَرْتِ ولا خطرٌ في السفورِ

إذا كانَ في الناسِ من يفهمُ

ولكننا معشرٌ إن نر الجمالَ

غلا في العروقِ الدمُ

ضعافُ النفوسِ ضعافُ العقولِ

وقد قلَّ من بيننا الأحزمُ

وتتجلى حالة الوسواس بالجسد الأنثوي في كثير من أدبيات تلك الفترة. فالإغراق في وصف الجسد ليس سوى محاولة لإشباع نهم جنسي مزمن نتيجه لانعدام الأوضاع المجتمعية الطبيعية التي تعين على تهذيب الشهوة والسيطرة على اندفاعاتها والخروج من حالة الوسواس القهري المتعلق بها. كتب محجوب وحليم في قصة ترددهما على بائعة الكتب اليونانية التي كانا يرتدان المكتبة التي تعمل فيها، ما يلي:

يونانية حسناء في ريعان الشباب ممتلئة أنوثة وحنانا .... تلك هي بائعة الكتب في ذلك الحانوت الصغير تلاطف هذا وتجامل ذاك وتطلع السلم إلي رف قصي لتأتي بكتاب وُضع هناك. وهي في صعودها وهبوطها تبدو كل محاسن جسمها: صدر بارز، وخصر نحيل، وساق فاتن أملود، وفستان يساعد كل ذلك الجمال على الظهور فلا هو مُخفٍ الضوامر ولا هو بمقللٍ من قيمة المشارف لا ولا هو بساتر الملادة.٧

يمكن أن نقول أن حالة القسمة التي شطرت أفئدة جيل المتعلمين الأوائل، حالة ناتجة عن تعارض رغبتهم الأكيدة في أن يعيشوا حياة حداثوية حرة طليقة، مع ما تقيده به تربيتهم ومحيطهم الاجتماعي الذي وقع في قبضة الفقه الخانقة من جهة، وما تتوق له أفئدتهم من التعامل الراقي المتمدين المهذب الذي رأوه في قراءاتهم. هذا الشد أنشأ نزعة توفيقية اتجهت إلى أن تلبس لكل حالة لبوسها. حضر محجوب وحليم ليلة ساهرة، فكتبا عنها ما يلي وهم يجتران لحظاتها التي يبدو أنها أنعشتهما واستغرقتهما:

تلك ليلة كانت من عبقريات ليالينا، فإذا ما خلونا بنفسينا وأطلقنا لهما العنان قلت لك عابثا: أتلك ليلة في مجلس الرشيد، أم تلك نفحة من نفحات العصر العباسي، حيث ترقص الحور العين، ويطوف الولدان المخلدون، وكنت أستغرب كيف كان يجمع أولئك القوم بين المجون، وتدبير أمر الدولة، والانقطاع للعبادة!٨

في النص أعلاه، يقدم محمد أحمد محجوب، ومحمد عبد الحليم شهادة هامة عن ساسة وقتهم وذلك حين يقولان: (وكنت أستغرب كيف كان يجمع أولئك القوم بين المجون، وتدبير أمر الدولة، والانقطاع للعبادة!). ولقد عُرف المتعلمون السودانيون إلى يومنا هذا بهذه المقدرة الفذة على العزف على أكثر من آلة واحدة في وقت واحد! فالذين يشربون الخمر منهم، يحضرون قناني الخمر وكؤوسها وكل ملحقاتها ويضعونها على الطاولات، ولكنهم لا يمسونها إلا بعد أن يفرغوا من صلاة العشاء. والمحجوب نفسه قد عبر عن هذه النزعة خير تعبير حين أسمى أحد دواوينه: (مسبحتي ودني) مؤكدا هذه النزعة التوفيقية عند ذلك الجيل مزدوج النزعات. وأنا هنا لا أسخر من تلك الازدواجية ولا أجنح لاستنكار الجمع بين النزعتين. فالحياة السودانية قد ظلت هكذا منذ سواف الحقب. فالسودانيون المسلمون يحبون الدين، ويحبون إقامة شعائره على الوجه الأكمل، ولا عجب! فالارتباط بالدين يجلب لهم من الراحة النفسية بقدر لا يلجبه به لهم سواه. ولكن من الناحية الأخرى، فإن الناس أبناء وقتهم، ولحظتهم، وأبناء تاريخهم الفكري والثقافي، الذي لم يكن تاريخا طهرانيا متزمتا في جذوره العميقة، التي تعود إلى العصر المسيحي والنوبي، وإلى تفاعلات هذين العصرين مع المؤثرات الإفريقية. كما أنهم ملمون بتاريخ الحضارة العربية الإسلامية، التي تحللت من القيد الديني الصارم بُعَيّد الفتنة الكبرى. كما أن السودان بلاد عاش فيها عبر التاريخ أخلاط من البشر وقد عرفوا عبر تاريخهم أن سر التعايش بينهم إنما يكمن في البعد عن التزمت والغلو. عرفوا ذلك قبل أن تصبح هذه المعرفة جزءا من

أدبيات التعايش المعاصرة، وبزمن طويل جدا.

كسرت الحياة السودانية متمثلة في طلائع خريجيها صدفة الطهرانية الرقيقة التي تشكلت عبر القرن التاسع عشر بفعل الغزو التركي، وبفعل الثورة المهدية، وأصبحوا، من ثم، قادرين على تصور كيف توسع الحياة من مواعينها. وكيف تطلب الكمال، وهي تستشرف أفقا جديدا، يبشر بحالة كوكبية تنداح فيها موجات كفالة الحريات الشخصية، عبر حدود الدولة، والعقيدة، والثقافة. ولا غرابة أن اجتذبت أكثريتهم موائد الحداثة متمثلة في فكرها، وفلسفاتها، وفنونها، وآدابها، وأطعمتها، وأشربتها، وكذلك أنثاها التي خطت خطوات واثقات خارج عصر الحريم العثماني.

كان المحجوب وحليم يبحثان عن مرجعية إسلامية يؤسسان عليها مبدأ الحرية الشخصية، ويبرران بها كسر القيود الخانقة. وأرى أن فشلهم في التأسيس للنهج المتحرر في داخل المرجعية الإسلامية وتاريخها، وإحساسهم العميق بأن تحولا بذاك الحجم لا يحدث في عمر فرد واحد، قد قادهم في النهاية إلى اليأس، ومن ثم إلى اجتراح الحلول الفردية، وتطوير النزعة التوفيقية، وتعميق الانقسام بين المظهر والمخبر. قادهم اليأس إلى الهرب نحو جيوب يقيمونها خارج نطاق قبضة الطهرانية الفقهية. هذا ما قام به مثلهم كل من العباسي، والناصر. غير أن المحجوب، والمجذوب، قد يمما بوجهيهما شطر حواضر المتوسط وأوروبا. ولابد من الإشارة إلى أن المجذوب قد اختلف عن المحجوب في كونه لم يطلب الجاه أو المكانة الاجتماعية، وإنما عاش بفنه، ولفنه. ولذلك فقد كان المجذوب أقل مهادنة للسائد، وأقل تقيدا به، وأكثر تمردا وجهرا بالرأي المعارض له، وأكثر إحساسا بالمرارة من تجربة حياته، وسيرد ما يؤيد ذلك لاحقا.

الإحباط كمحفز للهرب:

إضافة إلى صرامة الحياة السودانية في النصف الأول من القرن العشرين، وما اتسمت به من الجفاف ومن انعدام وسائل الترويح والمتعة، ثم ما كان من تخلف المرأة وحجبها عن الحياة العامة، نجد أيضا أن الإحباط السياسي قد شكل محفِّزا آخر من محفزات الهرب. فالطاقة الخلاقة حين تنحبس في جهة تبحث لنفسها عن منافذ ومسارب في جهة أخرى. ففي بادئ الأمر ظن طلائع المتعلمين الذين تخرجوا من كلية غردون أن في وسعهم أن يقودوا البلاد نحو التحديث، بعد أن يخلَّصوا الجماهير من قبضة الطائفية. وقد بدأ العمل في هذه الوجهة النابهون منهم، خاصة كتاب «مجلة الفجر». وقد كان محمد أحمد محجوب من أبرزهم. لم يكن المحجوب يشكو فقط من جفاف الحياة ومن التضييق على المسلك الشخصي وسائر ضروب الشغف. وإنما شكا أيضا من تكلس العقل السوداني ممثلا في قياداته التي سبقتهم إلى ميادين الحياة العامة، والعمل العام. فقد كانت تلك القيادات عابدة للقائم، وللمألوف، ورافضة بشدة للجديد. بل وساخرة من دعوات التغيير، ومن حماس الشباب الذين يفكرون بالتغيير. فحين خرج شباب الخريجين إلى الحياة العامة مملوءين طموحا، وأملا، وطاقة، وجدوا أن من سبقوهم إلى الحياة العامة قد انخرطوا في التكيف مع ما هو قائم أصلا. وأصبحوا ذراعا للقوى الراكدة التي تقاوم أي جديد. يقول المحجوب:

ولكن الذين سبقونا إلى الحياة العامة أنكروا علينا آراءنا الجديدة وسخروا من مثلنا العليا وها نحن نجلس إليهم أول المساء ونتحدث إليهم محاولين إقناعهم بالمنطق والبرهان سائقين لهم الدليل تلو الدليل........ ولكنهم لا يقتنعون ولا يجيبون على ذلك إلا بالصمت آونة وبالسخرية أخرى وإذا تكرموا قالوا: (إنكم في أول الطريق وتنقصكم التجربة وإن كل الذي تحاولون عمله من نسج الخيال وترهات الأحلام)[٩].

ويقول أيضا:

وما كدنا نخرج للحياة العامة إلا وكانت الصعاب في استقبالنا كأنما كنا على ميعاد. ووجدنا المجتمع على غير ما تصورناه لا يرحب بالفكر الجديد ولا يقيم وزنا للمثل العليا، تحاك فيه الدسائس ويحجر على الحريات وتدور فيه رحى حرب لا هوادة فيها ولا مهادنة.

هنا يتضح أن شباب الخريجين لم يصدموا بالجيل الذي سبقهم إلى الحياة العامة وحسب، وإنما اصطدموا أيضا بقوى المجتمع. (ووجدنا المجتمع على غير ما تصورناه، لا يرحب بالفكر الجديد ولا يقيم وزنا للمثل العليا تحاك فيه الدسائس ويحجر على الحريات). فالقضية إذن قضية لها جذور تمتد إلى أبعد من مجرد ما مثله الجيل السابق من مقاومة للجديد وسخرية من حماس الشباب. فعبادة القائم ومقاومة الجديد غالبا ما تكون شأنا متوارثا ذا جذور عميقة. وهو أمر عرفته المجتمعات عبر الحقب المختلفة. وأرى أن إدراك المحجوب وأبناء جيله من النابهين للبعد الاجتماعي المعقد لقضية التغيير، وإحساسهم بالقيود الثقيلة التي تشد المجتمعات إلى ماضيها، وتقعدها وتحبسها في المستقر والراكد، قد كان عاملا من العوامل التي دفعت الأذكياء منهم إلى ابتداع المهارب المختلفة. وهكذا تم خلق جيوب منعزلة عن مجرى ما كان سائدا. في تلك الجيوب ينشأ عالم كامل موازي، فيه يتم إشباع التصورات والتشهيات التي مخضها التعليم الحديث، وأغرت بها مغريات الاتصال بنبض الحياة الحديثة. وذلك واحد من جذور أزمتنا المتمثلة في خلق واجهة نظيفة، ليس لها صلة بالواقع، يتغنى بها الجميع غناء لا يفتر ولكنهم يفضلون من الناحية العملية العيش خارج إطارها. وهذا هو أساس وجود عالمين في مجتمعاتنا: أحدهما فوقي، والآخر تحتي. ومن يكونون في الطابق العلوي لا يعرفون، أو قل يعرفون ولكنهم يتجاهلون، حقيقة ما يجري في الطابق الأرضي!

مزية المنصب المرموق واللغة الثانية:

تميز المحجوب عن العباسي والناصر قريب الله بالمكانة السياسية والنفوذ. وهاتان الميزتان مكنتاه من مخالطة الرؤساء وكبار السياسيين وكبار الأدباء والشعراء في الدول العربية المطلة على المتوسط. وقد كانت تلك الدول تمثل في خمسينات وستينات القرن الماضي التجسيد الأعلى لحالة الحداثة وحالة «الفَرْنَجَة» التي علا نجمها، وأخذت تنداح من الغرب إلى حواضر الشرق التي بدأت تتململ لتخرج من قبضة ثقافة الحريم العثمانية وفقهها. اجتاحت تلك الموجة الحواضر العربية الإسلامية خاصة المتوسطية منها، بادئ الأمر. ثم ما لبست أن انحسرت تلك الموجة عقب انهيار التيار العروبي العلماني الذي توالت هزائمه. وكان لصعود البترودولار في النصف الثاني من القرن العشرين تأثير كبير في مسرح الحياة السياسية العربية. فقد أعطى البترودولار السلفية الوهابية قوة دفع ضخمة. كما موَّل البترودولار الحركات السلفية المشابهة، مثل حركة الإخوان المسلمين، وذلك لمواجهة المدَّيْن العروبي العلماني والشيوعي، اللذين كانا يحاولان التمدد في الساحة العربية الإسلامية. وهكذا بدأ صعود النزعة الدينية المتزمتة، وسادت لغة الخطاب الديني، وبدأت كثير من تلك الحواضر التي خطت في مدارج التحديث في تغيير جلدها. وفي عقود قليلة من تراكم الثروات البترودولارية تمكنت الدول البترولية من السيطرة على مركزية القرار السياسي العربي، وعلى الواجهات الإعلامية العربية المؤثرة، وتراجع مشروع التنوير في مجمله خطوات، وخطوات. أصبح الالتحاق بركب التحديث لا يعني أكثر من تغلغل النزعة الاستهلاكية، والكلف بالمظاهر وبالقشور، مع تدهور مريع في العلوم والفهوم والوجدان.

حين هرب كل من الشاعر محمد سعيد العباسي، والشاعر الناصر قريب الله من الخرطوم ومن حياة النخب المنعزلة فيها خالقين لنفسيهما حياة بديلة وسط الأهالي في الأرياف، نجد أن بصر المحجوب قد كان مصوبا نحو حواضر الشمال، حيث الطبقة الحاكمة المثقفة التي تعمر حواضر المتوسط،

والتي يمتد حراكها، بحكم الفتون المتزايد آنذاك بمباهج الحضارة الغربية الحداثية، إلى منابع الحداثة في أوروبا. ويبدو أن نوع التعليم الذي تلقاه كل من العباسي والناصر هو الذي حدد وجهة هربهما. فكلاهما ينتمي إلى بيت ديني معروف في السودان. كما أن كليهما قد تلقى تعليما تغلب عليه آداب العربية وآداب الثقافة الإسلامية. إذن، لا غرو أن أصبحت البادية هي وجهتهما. فالبادية قد وافقت مزاجيهما وذخيرتهما المعرفية وذائقتهما الجمالية التي شكلتها الثقافة العربية الإسلامية وآدابها. أما المحجوب فقد كان من طلائع خريجي كلية غردون التذكارية، حيث تلقى تعليما غربيا نهل فيه بسعة وعمق من الآداب الغربية. ومعرفة المحجوب العميقة بآداب وفلسفات الثقافة الغربية أمر لا تخطئه عين من يقرأ كتاباته في مجلة «الفجر»، في النصف الأول من ثلاثينات القرن الماضي.

امتاز المحجوب على الناصر والعباسي بإجادة اللغة الإنجليزية. والتمكن من لغة ثانية، من حيث هو، يمثل عاملا رئيسا في ربط ممتلك اللغة الثانية بأفق الثقافة الأخرى المغايرة. فاللغة الثانية تفتح أفق ممتلكها على فضاء ثقافي جديد وعلى نظرة للكون وللحياة مغايرة لنظرته المحلية والإقليمية. فاللغة ليست أداة محايدة لنقل المعلومة وحسب، وإنما هي أيضا عامل مؤثر يزرع في وجدان من يمتلكها بعضا من ذهنية من يتكلمونها ومن وجدان من يتكلمونها. فاللغة هي تاريخ من يتكلمونها، وهي تراثهم، وهي حسهم الفني، وذائقتهم الجمالية، ونظرتهم إلى الكون والحياة، وفلسفتهم التي تكيف علاقتهم بمحيطهم الطبيعي والاجتماعي.

خلاصة القول، إن المحجوب بحكم وضعيته كسياسي من الطراز الأول، وبحكم تسنمه أرفع المناصب السياسية، وبحكم تعليمه الغربي، قد اتجه بهربه صوب الشمال. فالتعليم الغربي الحديث وتملك اللغة الثانية، دفعا بالمحجوب، والمجذوب، نحو الفضاءات المتوسطية والغربية، كما سلفت إلى ذلك الإشارة. وعلى الرغم من أن المجذوب قد شارك المحجوب في التعليم الغربي، وفي إجادة

اللغة الانجليزية، ومن ثم، في عمق الإطلاع على الفكر الغربي، إلا أننا نجد أن المحجوب قد امتاز على المجذوب بالمنصب الرفيع. والمنصب الرفيع يمكن متسنمه من ارتياد آفاق لا تتاح لغيره. فالمنصب الرفيع يبهر الآخر، ويسهم في تقريب من ابتعد. وبهذا المعنى، فإن المنصب يقرب الأنثى البعيدة المنال. فهو يسهم إسهاما فعالا في كسر الحواجز. ومن حواجز السودانيين التي شكوا منها لطوب الأرض، حاجز سواد البشرة. شكا الشعراء السودانيون من سواد بشرتهم، الذي يحسون بأنه كثيرا ما يحول بينهم وبين أن يلقوا من الاعتبار والإكبار ما يستحقون. وقد شكا من سواد البشرة الطيب محمد سعيد العباسي، فقال لفتاته التي صدته وأشاحت عنه: (ألأنَّ السوادَ يغمرني؟ ليس لي فيه يا فتاة يدُ!). كما شكا منه الشاعر محمد الفيتوري. الشاهد هنا أن المنصب الرفيع قد أتاح للمحجوب مجالا أوسع في حواضر المتوسط. فبالمنصب الرفيع نال المحجوب القبول وسط المجتمعات المخملية في كل من القاهرة وبيروت، مضافا إليهما حواضر أوروبا. وهو أمر لم يتيسر للمجذوب الذي عاش على وظيفة متوسطة طيلة حياته، مما جعله قليل الحيلة. لم يظفر المجذوب بما ظفر به المحجوب، رغم ثقافته العميقة ورغم مقدراته الفكرية وشاعريته التي تتخطى شاعرية المحجوب بمراحل. ظل المجذوب يتمنى الخروج من حالة ضيق ذات اليد وأن يجري المال في يده، فيخلصه من صنوف المعاناة اليومية التي كانت تبدد طاقته، وتشتت فكره ولا تدعه يعيش في العوالم التأملية والإبداعية التي كان يحب أن يعيش فيها. وما من شك أن المال يحل كثيرا من المشكلات، أو على الأقل يخفف من حدتها. فالمال قوة يمكن أن تشتري لصاحبها القبول. كما أن المال حرية خاصة حين تكون أحلام المرء رهينة بتوفره. ومن يتعلق بالإناث الأجنبيات وبالعوالم الأجنبية لابد له من مال وفير، أو منصب رفيع، أو كليهما.

الصورة التاريخية الزائفة للحركة الوطنية:

كانت عاصمة السودان في النصف الأول من القرن العشرين مدينة فقيرة راكدة راسفة في أغلال التقاليد البالية. وقد كان المتعلمون من السودانيين الذين هبوا لمناهضة الاستعمار فيها مجرد موظفين ذوي دخول محدودة. وقد كانوا يعيشون في الأجزاء السودانية من المدينة مثل الديوم وأمدرمان ومناطق بُرِّي والأحياء الشعبية في مدينة الخرطوم بحري. كان طلائع المتعلمين يرون كيف ينعم الأجنبي بخيرات بلادهم في حين يُحرمون منها. قال محمد المهدي مجذوب يصف تلك القسمة الطبقية:

أحكومةَ الخرطوم في عليائها

أَذَكَرْتِ مثلي في الديوم نزيلا؟

وقال التجاني يوسف بشير عن جاليات الخرطوم الأجنبية:

أبطرتهم بلادي فتعالى

ابن أثينا واستكبر الأَرْمَنِّي

كان لأجانب الخرطوم عالمهم الحديث الخاص بهم. ويقع ذلك العالم جغرافيا شمالي حزام السكة الحديد الذي يحد مركز مدينة الخرطوم من جهتي الشرق والجنوب. من قاعدة هذا المثلث الذي يمثل خط السكة الحديد ضلعين منه، تتجه رقعة اليابسة لتنتهي عند ملتقى النيلين الأزرق والأبيض. هنا سكن المستعمرون ومعهم الجاليات الأجنبية في دور فسيحة، تحيط بها الحدائق الغناء. ولذلك يمكن القول إن النزاع بين الوطنيين، وبين المستعمِرين لم يكن منحصرا في مجرد انتزاع السيادة على بلدهم من براثن الأجنبي، وإنما كان هناك أيضا نزاع شديد مكتوم، ينصب حول المنصب، والجاه، ورغد العيش. فالعيون قد كانت مصوبة على مناصب المستعمرين التي بدا أنها سوف تشغر عقب الاستقلال، أكثر مما هي مصوبة على الاستقلال، بوصفه وسيلة للنهوض بالبلد ككل، ومن ثم، تحقيق الرفاهية لشعبه ككل، أيضا. ذلك أمر أثبتته الأيام فيما بعد، عبر حقبة ما بعد الاستقلال. لقد احتك طلائع

المتعلمين بالمستعمرين ورأوا حداثة عيشهم، وقد أثر فيهم ما كانوا يرون. وقد شكل الذي كانوا يرونه أحلامهم، وحدد، إلى حد كبير، مساراتهم نحو تحقيق تلك الأحلام، التي كان أغلبها منصبا في تحقيق المجد الشخصي، وإحراز الثروة، وامتلاك أسباب الحياة الرغيدة، والجاه، والتمتع بكل ما كان يتمتع به الإنجليز، مما لم تكن أيدي ناشئة الخريجين الوطنيين لتطاله. فقد اكتوى طلائع المتعلمين بنيران الحرمان التي أججها إحساسهم بواقعهم المهمش، إزاء ما يرون فيه الأجانب من نعمة ودعة. كتب محمد أحمد محجوب مشيرا إلى العيون التي كانت مصوبة على كراسي المستعمرين: (جلسنا نستعرض الحوادث ونعجب لبعض ظواهر المجتمع. فها هي نصوص المعاهدة الخاصة بالسودان تخدع بعض الناس فيفرحون لما سيصيب البلاد من رفاهية ويمنون أنفسهم بأولوية الوظائف)١١. وكتب محمد أحمد محجوب وعبد الحليم محمد، أيضا:

وكان أن نظم نادي الخريجين ليلة تحدث فيها أربعة من الأعضاء عن «السوداني في سودانه» وعجبوا لهذا الوضع الشاذ الذي يبحث فيه ابن البلد عن مكانه في بلاده فلا يجد نفسه إلا نسيا منسيا على هامش الحياة، وأثاروا الخواطر على الأوضاع الجائرة، ورسموا طريق المستقبل لجيل جديد يملك حقه في بلاده، ويكرم ضيوفه، متخذا شعاره: (أحرار في بلادنا كرماء لضيوفنا). وكان جميلا أن كانت تلك الليلة ليلة رأس السنة، وبينما كان السادة ينعمون بمراقصة الحسان على نغمات الموسيقى وتحت الأنوار المتلألئة ذات الألوان الأشتات، ويترنحون من نشوة الخمر، كنا نقدم حساب العام ونستعرض شؤون بلادنا وآلامها ونعرب عن آمالها.١٢

يرسم المحجوب وحليم في نهاية السطور السابقات مقابلة، من نوع المقابلات التي يرسمها كاتبوها لكي يخرج من يطلع عليها بنتيجة بديهية واحدة لا ثانية لها. هذا النوع من المقابلات يُفترض فيه أنه يضع القارئ في حالة تقييم وضعين متباينين فيُعلي بشكل تلقائي الوضع الذي يريد له الكاتب أن يعليه،

ويخفض الآخر!، وتمثل أحد الوضعين عبارة: (وبينما كان السادة ينعمون بمراقصة الحسان على نغمات الموسيقى وتحت الأنوار المتلألئة ذات الألوان الأشتات ويترنحون من نشوة الخمر)، في حين تمثل الوضع الآخر تكملة الفقرة التي تقول: (كنا نقدم حساب العام ونستعرض شؤون بلادنا وآلامها ونعرب عن آمالها)!! فالأمر من وجهة نظر كاتبي النص شديد الوضوح، والخيار الأفضل بديهي: السادة في اللهو والمجون وخدر الخمر، أما نحن ففي معمعة العمل الوطني!! ولو نظرنا إلى حقيقة الأمر، فإن ابن البلد الذي، (يبحث عن مكانه في بلاده فلا يجد نفسه إلا نسيا منسيا على هامش الحياة) ليس هو رجل الشارع العادي، وإنما هو الفرد من هذه الصفوة المتعلمة، الذي لم يكن ينال من رغد العيش ومن الجاه ما يناله المستعمرون. فابن البلد العادي لم يطرأ طارئ جديد على حياته. فحياته قد ظلت تسير على وتيرة واحدة ولزمان طويل جدا. ولعلها لا تزال تسير على تلك الوتيرة حتى يومنا هذا إلا قليلا. فالسوداني العادي لم تنشأ في خلده التشهيات الحداثية التي نشأت في أخلاد الصفوة المتعلمة. فهو لا يطمع بطبيعة ما يحيط به من فقر وعوز، في أكثر من سقف يظل، ولقمة تسد الرمق، وهدم يكسي، وربما دواء حديث يزيل وطأة الألم. فالنزاع في حقيقته، وفي ما سوف يترتب عليه من نتائج، كان نزاعا بين الصفوة والمستعمرين من جهة، وبين الصفوة في ما بينهم من الجهة الأخرى. فالكراسي التي سوف تشغر قليلة، والممنون بها النفس كثيرون. ويمكن القول أن نصيب المواطن العادي في دوافع مثل ذلك الصراع النخبوي وفي نتائجه المرجوة كان، ولا يزال ولن ينفك، نصيب جد ضئيل. وقد أثبتت تجربة الاستقلال عبر تقلبات نظم الحكم فيها، أن هموم الوطن والمواطن ليست على رأس أولويات أي من الذين حكمونا.

من يقرأ تاريخ الحركة الوطنية من واقع النصوص والشهادات التي كتبها الأفراد بشكل متفرق في صحف تلك الحقبة، يرى أن المقالات تعطي صورة أصدق مما ضمته الكتب التي أرَّخت لتلك الفترة. فالكتب اتسمت بالفجوات،

وبالإغفال المتعمد وبالجنوح إلى التزييف. أو قل، الجنوح لرسم صورة وردية لنضال وطني نظيف، هدفه الرئيس تحقيق الرفاهية للشعب. لقد حرص من كتبوا تاريخ السودان أن يقدموا لنا صورة مثالية لنضال نبيل، شريف، مبرأ من الهوى، ومن الغرض الشخصي. ولكن حقيقة الأمر غير ذلك. ولقد تنبه عرفات محمد عبد الله، منذ بدايات القرن الماضي أن الظروف آنذاك لم تكن لتسمح بفحص علمي محايد لتاريخنا الفكري والسياسي. ولذلك فإن تاريخ السودان الحديث قد كُتب في حقبة سادها إرهاب كثير. وأصحاب القوة، والثروة، والسطوة، هم الذين كانوا يملون بطريقة أو بأخرى صورة تاريخنا على الذين تصدوا لكتابته. كتب عرفات محمد عبدالله في مجلة الفجر، عام ١٩٣٥، ما يلي:

ومن يدري لعله يأتي يوم ليس ببعيد يستطيع فيه سوداني منصف أن يكتب عن محمد أحمد المهدي بن عبد الله وعن خليفته وأعوانه وعهدهم وحسناتهم وسيئاتهم دون أن تقوم عليه قائمة الأنصار ولا الخصوم. أما اليوم فلم يؤن الأوان١٣.

ولقد انتبه إلى المشكلة في كتابة تاريخنا الشاعر محمد المهدي مجذوب. قال المجذوب: (أنا أزعم أن سبب الفوضى في السودان هو جهل الناس بالتاريخ).١٤

آراء الخريجين في حركتهم:

كان البريطانيون يرون في الذين تصدوا للعمل من أجل استقلال السودان مجرد شباب متعجلين، وأن بناء بلد من البلدان تلزمه أمور كثيرة أخرى. فتقدم البلد ورفاهيته لن يكونا نتاجا أوتوماتيكيا لمجرد خروج المستعمر. ومن جانب السودانيين فهناك من كان يرى أن الاستقلال يقتضي شيئا من التروي. كتب محمد عامر بشير فوراوي، في عام ١٩٣٧: (إن العالم حولنا سريع التطور والطبقة المتعلمة فيه تلعب دورها بنجاح. أنا لا أقول بوجوب النداء بالخلاص من نيران الحكم الأجنبي. إن هذا أمر سابق لأوانه في بلد لما يبلغ رشده

كبلدنا).١٥ وكتب الأستاذ محمود محمد طه منبها إلى أن الاستقلال يقتضي امتلاك فكرة وتصور واضح، يجب أن يسبقا الاستقلال، قائلا: (قد يخرج الانجليز من بلادنا اليوم أو غدا، ثم لا نجد أنفسنا أحرارا ولا مستقلين).
ويبدو أن الخريجين الأوائل قد كانوا يغالون في تصور القدرات والكفاءات التي يمتلكونها. ولربما يمكن القول بأنهم لم يكونوا يمتلكون القدرة على تصور الواجبات الجسام التي سوف يلقيها على كاهلهم الاستقلال. لا ولا تصور ما تمتلكه القوى الطائفية التي كانت تنازعهم تسلم زمام البلد من قدرات. كتب أحمد يوسف هاشم في مجلة الفجر عام ١٩٣٧ مصورا وضع الخريجين:
إن المرء ليتساءل كيف يضطلع الخريجون بكل هذه الواجبات أو جلها وهم هيئة لا وجود لها، واسم على غير مسمى، والخريجون أفراد مشتتون في البلاد. تراهم في العاصمة كثرة، ولكنها كثرة مختلفة الرأي متباينة المزاج ....
أو هم كما وصفهم السير هارولد ماكمايكل في كتابه السودان الانجليزي المصري: (إذا ما استسلم السوداني العصري إلى أحلامه رأى نفسه عضوا ممتازا وزعيما مرتجى لهيئة اجتماعية متحضرة لديها من وفير المال ما يكفي لجلب كل أسباب المدنية والرفاهية لبلاده. حتى إذا ما أثاب إلى رشده أيقن بأنه ليس إلا مستخدما بسيطا ذا أجر متواضع نشأ في بيئة ساذجة حقيرة في نظره، متقيدا في حياته المنزلية بأغلال عادات همجية، مؤمنا في سويداء قلبه بأن ثقافته ليست إلا قشورا وما أحلام نهاره إلا فكاهات).١٦
وبطبيعة الحال فإن رأي ماكمايكل في طلائع المتعلمين السودانيين رأي ربما نفر عنه السودانيون لكونه ربما شابه الغرض بحكم صدوره من رجل من رجال الإدارة البريطانية. ولكن هناك من السودانيين من يرى أن في ما قاله ماكمايكل كثير من وجوه الصحة، أو أن فيه بعضا من وجوهها. فأحمد يوسف هاشم قد أورد رأي ماكمايكل في الخريجين ليعضد به رأيه هو فيهم. ومحمد بشير فورواي صرح بأنه لا يريد أن يتعجل السودانيون الاستقلال، فقال: (أنا لا أقول بوجوب النداء بالخلاص من نيران الحكم الأجنبي. إن هذا أمر

سابق لأوانه في بلد لما يبلغ رشده كبلدنا). يرى فوراوي أن البلد لم يبلغ من الرشد ما يؤهله لنيل الاستقلال. ورشد البلد هنا إنما يعني في المقام الأول رشد قياداته. غير أن للمحجوب رأي مغاير في ما كتبه ماكمايكل وفيه يقول: (رأي ماكمايكل في المتعلمين رأي سيء وأغلب الظن مغرض. ولا أحسب أن بين المؤرخين الأجانب من وصفهم بمثل ما وصفهم به من قصور في الفهم ومبالغة في الوهم وغرور يدفع بصاحبه إلى أسوأ النتائج)١٧. كتب المحجوب الفقرة أعلاه في «موت دنيا» عام ١٩٤٦، ولكنني أظن أنه لو قُدِّر للمحجوب أن يكتب تعليقه هذا على ماكمايكل في منتصف سبعينات القرن الماضي أي بعد عشرين سنة من استقلال السودان، فلربما كتبه بصورة مختلفة. ولقد كان المحجوب نفسه ناقدا لطلائع المتعلمين، ولكن ربما ساءه فقط أن يجيء نقد السودانيين من مستعمرهم. فما أكثر ما انتقد المحجوب أبناء جيله. كتب المحجوب يصف انتخابات جرت بنادي الخريجين:

وجاء يوم الانتخابات. وكان مشهدا غير مشرف تبودلت فيه الألفاظ الجارحة وأُهدرت كرامة المجتمع وشمت الغريب، وفازت الرجعية ليس بالمقاعد وإدارة النادي فحسب، بل وفي تأثيل أساليبها والمحافظة على الأفكار الرجعية ومحاربة الآراء الجديدة والمثل العليا١٨.

فهل يا ترى ترك المحجوب لماكمايكل شيئا يضيفه من لاذع النقد لحال الخريجين؟ ولابد هنا من أن نشير إلى أن المحجوب، الذي مثل في مرحلة ما «الآراء الجديدة» و«المثل العليا»، قد انضم لاحقا، إلى حزب الأمة، ربما نكاية في «رجعية» الأشقاء. أما حمزة الملك طمبل فقد كان واضح الترحيب بالاستعمار، بل ومعلقا عليه آمالا عراضاً. ففي قصيدة ألقاها في استقبال جرى للورد اللنبي في مدينة الدويم طالب طمبل الانجليز بالبقاء في البلاد لكي يبنوا، ويؤسسوا لنهضتها، ويخرجوها من ظلمات جهلها وتخلفها، ولكن بعد أن يستعينوا بالوطنيين من المتعلمين ولربما عنى حمزة من الوطنيين نفسه ومن هم على شاكلته. أنشد حمزة الملك طمبل في حضرة اللورد اللنبي:

فاتح القدس! قد تغمَّدكَ اللهُ

بروحٍ من المهيمنِ قدسي

لك عزمٌ من القضاءِ وذكرٌ

مشرقٌ في الزمانِ إشراقَ شمسِ

كان تاريخُنا القديمُ جليلاً

مثلُ مصرَ ومثلُ روم وفُرسِ

ثم دار الزمانُ دورةَ نحسٍ

عَكَسَتْ نجمَ سعدِها شرَّ عكسِ

قلَّ مَنْ يذكرُ الحقائقَ منَّا

وكذا الجهلُ والتعصُّبُ يُنسي

فاسعدونا فقد شقينا بجهلٍ

مُطْبِقٍ كالدجى وفقرٍ وبؤسِ

وأقيموا فنحن أحوجُ منكم

ليدٍ تعمرُ البلادَ ورأسِ

واسندوا الحكمَ للكرام فمنا

في الهوى والضلالِ عالمُ رجسِ١٩

ولست بحاجة إلى كثير تعليق على هذه القصيدة فهي تبين عن نفسها خير إبانة. فحمزة الملك طمبل يخاطب اللورد اللنبي بـ «فاتح القدس»، ويعني ذلك أن طمبل يرى في فتح القدس عملا جليلا يكلل رأس فاعله بأكاليل الغار والفخار. ولحمزة الملك طمبل الحق أن يرى الاستعمار من تلك الزاوية التي وجدت في قدومه إلى البلاد ايجابيات كثيرة. فقضية ما إذا كان الاستعمار خيرا كله أو شرا كله أو خليطا بين الحالين تبقى قضية عويصة، ولا يمكن حلها بالحلول من شاكلة خطأ أم صواب. غير أنني أود أن أشير هنا إلى أن مصطفي سعيد، بطل رواية «موسم الهجرة إلى الشمال الذي كان في حمى حملته الانتقامية من المجتمع البريطاني ممثلا في نسائه يستدعي صورة

(سنابك خيل اللنبي وهي تطأ أرض القدس). فالبعض يرى في فتح القدس عملا منكرا وامتدادا للحملات الصليبية على ديار المسلمين. في حين يراه البعض الآخر عملا جليلا يفتح للبلدان المستعمرة آفاقا لم يكن لتنفتح لها من دونه. وكل ذلك يدل على حيوية العقل البشري وتنوع الزوايا التي يمكن أن ينظر منها إلى الأمر الواحد. ونلاحظ في ختام القصيدة أن حمزة الملك طمبل لم ينس أن يسأل اللورد اللنبي أن يسند الحكم للكرام من السودانيين، إذ أن فيهم: (في الهوى والضلال عالم رجس). ولربما كان حمزة الملك طمبل يشير إلى نفسه، حين نصح اللورد اللنبي قائلا: (واسندوا الحكمَ للكرامِ، فمنا في الهوى والضلالِ، عالمُ رجسِ). وإشارة طمبل إلى نفسه ومن يظنهم على شاكلته تمثل واحدة من أساليب المثقفين في الانضمام إلى معسكر من يملك السلطة، ثم الاستناد إلى تلك السلطة المتحققة أصلا، واعتلاء صهوتها، لتجاوز حقائق الواقع وديناميات. فتلك طريقة ينتهجها بعض المثقفين الذي تعيي فكرهم تعقيدات الواقع، ويحسون بوطأة العجز الفادح عن مقارعته بوسيلتي التعليم والتوعية. وقد يُستخدم ذلك الأسلوب نفسه بعض المثقفين لمجرد بيع الذات لمن يملك السلطة، طمعا في جاه السلطة وثرواتها. ولابد أن زمنا مر بين إلقاء تلك القصيدة أمام اللورد اللنبي، في مدينة الدويم، وبين نشرها ضمن ديوان الطبيعة الذي صدرت طبعته الأولى سنة ١٩٢٧. الأمر الذي يدل على أن حمزة الملك لم يغير رأيه حتى صدور الديوان، في نفع الاستعمار للبلاد والعباد.

المحجوب من النضال إلى السلطة:

لقد كان المحجوب واحدا من أعلام التنوير في حقبة الثلاثينات. وكان ضمن الشباب الذين وصفهم الجيل الذي سبقهم بالمثالية وعدم الواقعية. ظل المحجوب يكتب باستمرار ضد من أسماهم «الرجعية». وظل يبشر بما يسميه «المثل العليا». غير أن المحجوب التحق بعد ذلك بحزب الأمة الذي أنشأته طائفة الأنصار بل وأصبح من قياداته البارزة. وصعد نجم المحجوب فأصبح

في حكومات ما بعد الاستقلال وزيرا للخارجية ثم رئيسا للوزراء. وحين انقسم حزب الأمة إلى حزبين عقب انشقاق السيد الصادق المهدي عن عمه الإمام الهادي المهدي بقي المحجوب إلى جانب الإمام الهادي! أي بقي المحجوب مع الجانب التقليدي في الحزب وابتعد عن الجانب الذي بدا للكثيرين وقتها أنه الجانب الأكثر عصرية والجانب ذو الأطروحات الأجد والأكثر جاذبية لشباب الطائفة وللمتعلمين بوجه عام.

انضمام المحجوب إلى السيد الصادق المهدي كان يعني فقدانه لرئاسة الوزارة. فالسيد الصادق قد كان بصره مصوبا أساسا إلى ذلك المنصب. ولست هنا بصدد محاكمة محمد أحمد محجوب، وإنما بصدد عرض النقلات التي حدثت في حياته والخيارات التي اختارها، والمسارات التي سلكها منذ أن ظهر ككاتب ذي قلم متمكن في مجلة الفجر في ثلاثينات القرن الماضي. انتقل المحجوب من كاتب وناقد ثائر على ما كان يسميه بـ «الرجعية»، ليصبح عضوا بارزا جدا في حزب الأمة. وحين خرج السيد الصادق المهدي المنتمي إلى نفس البيت الديني الذي يرعى الحزب عن الحزب، ومثل للكثيرين، عند خروجه، الوجه الأقرب إلى الحداثة، والأكثر وعدا بالتطوير، لاذ المحجوب بالشق القديم من الحزب، ولزمه، حتى انقلاب مايو في عام ١٩٦٩م. وتنطبق غرابة التحاق المثقفين بحزب الأمة أيضا، على المربي الكبير، عبدالرحمن علي طه. لقد مُنى المثقفون من جيل الرواد بإحباط كثير. كانوا في بدايات أمرهم مثاليين مبدأيين ثائرين حالمين بتغيير سريع للواقع. ولكن بمرور الزمن وتوالي الأحداث والخيبات وجدوا أنهم لا مندوحة لهم من أن يصبحوا براغماتيين. فغيَّروا وجهتهم التي كانت تصادم القديم السائد، ورضوا أن يعملوا من خلال القوى التي تملك المال، وتملك الجماهير، وتملك قوة صندوق الاقتراع. ولا يُستثنى من توافد طلائع المتعلمين على مائدة الحزبين الكبيرين – حزب الأمة الذي ترعاه طائفة الأنصار، بزعامة السيد عبد الرحمن المهدي، وحزب الأشقاء، الذي ترعاه طائفة الختمية، بزعامة السيد علي الميرغني – سوى

قلة قليلة جدا. كون جزء من تلك القلة القليلة الحزب الجمهوري، من جهة، والجبهة المعادية للاستعمار، من الجهة الأخرى، وبضعة أحزاب صغيرة أخرى لم تعمر طويلا. ولدت الجبهة المعادية للاستعمار الحزب الشيوعي السوداني. ولقد صور تلك التحولات التي كانت تحدث للخريجين، في فجر الحركة الوطنية، وضحاها، الأستاذ أحمد خير المحامي في كتابه كفاح جيل، حيث قال:

بدأ الواحد أول حياته مكافحا في سبيل الحرية والمثل العليا، حتى إذا ما أرضى طموحه الشخصي، واستُجيبت مطالبه الذاتية انخرط في سلك المؤيدين وتهادن مع خصوم مبادئه ومُثُلِهِ وانتهى به الأمر أخيرا للجلوس في مقعد وثير في صفوف الهيئة الحاكمة يسبق اسمه لقب، وتتبعه رتبة؟؟!٢٠

ولابد هنا من إيراد ما حدث للأستاذ أحمد خير نفسه لاحقا. فقد كتب أحمد خير السطور أعلاه في كتابه كفاح جيل الذي نشره أول مرة، في القاهرة، عام ١٩٤٨م. وقد كان أحمد خير من نابهي الخريجين الذين قاموا بدور بارز في الحركة الوطنية السودانية، والنضال ضد الاستعمار البريطاني. ويرى الدكتور مدثر عبد الرحيم الذي كتب مقدمة الطبعة الثانية لكتاب «كفاح جيل» الصادرة عن الدار السودانية للكتب، عام ٢٠٠٢، أن أحمد خير لم ينل بعد الاستقلال ما كان يحب أن يناله. فقد قادت حدة مزاجه التي عُرف بها إلى إقصائه من أن ينال منصبا يتناسب مع مقدراته وسيرته في الكفاح الوطني ضد المستعمر. فقد تسلم «الوزارة» عقب الاستقلال من هم أقل منه كفاءة ودراية٢١. ونتيجة لتلك الصدمة التي أبعدته من الواجهة رضي أحمد خير عام ١٩٥٨م أن يتقلد الوزارة والمستشارية في حكومة الفريق عبود التي جاءت بانقلاب عسكري قوض الحقبة الديمقراطية الأولى التي لم تمتد لأكثر من سنتين بعد إعلان الاستقلال!!

لربما ظهر لأحمد خير أن الممارسة الديمقراطية في السودان قد فشلت تماما! (بعد عامين فقط من بدايتها!!)، وأنه لابد من حل عملي آخر. ولربما أنه رأى

أن انقلاب الفريق عبود يوفر فرصة لإصلاح الأمور. ولكن من الجائز جدا، وهذا أرجح عندي، أن الأستاذ أحمد خير قد رأى في انقلاب عبود فرصة ذهبية يمكن أن ينتهزها ليثأر لنفسه من الذين تناسوا كفاحه، وحرموه من جني ثمار ذلك الكفاح عند الاستقلال. فهو لم يُحظ بأي من الوزرات التي حُظي بها من هم أقل منه كفاءة، ودراية، ودربة. ولذلك رضي أن يجيء إلى المنصب مع من وصلوا إلى السلطة من العسكر على متون الدبابات. يجيء هو إلى الوزارة ويذهب من تآمروا ضده، جميعهم إلى بيوتهم أو إلى السجون! ولقد كان أحمد خير الشخص المدني الوحيد في حكومة الرئيس عبود التي كانت جميعها من العسكريين!

مثلما تحول المحجوب من دعوته إلى «المُثُل العليا» ليعمل يدا بيد، مع خصوم الأمس، وضع أحمد خير لاحقا يده على يد العسكر، وهم يئدون التجربة الديمقراطية السودانية الأولى وهي لا تزال يافعة، أي بعد سنتين من بدئها! الشاهد، أن ذلك الجيل قد لازمه الكثير من التذبذب بين التزام المبدأ، وما يمكن أن يجلبه التزام المبدأ من ضياع الفرص في الجاه والمنصب والثروة، وبين وضع اليد مع القوى التقليدية التي وضح بالتجربة العملية أنها هي التي تملك مفاتيح الأمور. وما من شك أن المستعمرين قد عملوا على إقصاء المتعلمين وعلى دفعهم وبقوة إلى أحضان القوى التقليدية.

غطت الصورة الوردية التي رسمها ذلك الجيل لنفسه ولكفاحه على سوءاته الكثيرة. فعقب الاستقلال وضع من وصلوا إلى السلطة من ذلك الجيل الآلة الإعلامية تحت أيديهم. فاستخدموها خير استخدام في رسم صورة مثالية لأنفسهم لتتلقفها أعين الأجيال اللاحقة. كما أنهم رسموا مناهج التعليم وكتبوا سيرة الحركة الوطنية على الهيئة التي أرادوا أن تقع بها صورة الحركة الوطنية في خلد ناشئة السودانيين. ويمكن القول أن حالة التغطية على سوءات الحركة الوطنية السودانية لا تزال مستمرة فيما نرى ونسمع ونقرأ. ولا أرى أننا سوف ننفك من عقابيل مسلسل التزييف هذا في وقت قريب.

هرب المحجوب من واقع لم يكن مواتيا. فقد ملأه الواقع المستعصي على التغيير بإحساس كبير بالخيبة. قابل المحجوب سخرية من هم أكبر منه سنا ومكانة، وما كان يسميه «المثل العليا»، وكل جوانب مشروعه التنويري بالصمود في بداية الأمر. غير أنه سرعان ما انضم إلى مراكز القوى القائمة في الواقع. فهو لم يقو في نهاية المطاف على خيار سوى خيار الارتماء في أحضان خصوم الأمس. فأحلام شبابه التي خطها يراعه في مجلة «الفجر» في بدايات الثلاثينات قد وئدت في شرخ شبابها. ولربما عرف المحجوب لاحقا بعد أن صقلته التجربة ضخامة القدرات التي كانت تتمتع بها القوى التي كان يعمل على مصارعتها. وعرف أن بقاءه في مواجهة تلك القوى سوف يقصيه ويضعه على الرف لاحقا، فاختار أن ينضم إلى خصوم الأمس. فإن أصر على مبدئه وعلى مشروعه التنويري فربما فاتته غنائم الاستقلال من منصب ومن وجاهة ومن فرصة للتأثير في المحيط من خلال تولي السلطة. وكما يقول المثل الإنجليزي: if you can't beat them، join them وأرى أن المحجوب قد شاب حياته فيما بعد إحساس ممض بالتعاسة. ولعل كلفه بمصادقة الأديبات العربيات وتشبيبه بالنساء الأجنبيات، الذي ظل عليه حتى بعد تقلده أرفع المناصب، قد مثل مهربا له من تبخر أحلامه ومن مساءلاته لنفسه المستمرة عن مدى صحة تصالحه مع القديم. تصالح المحجوب مع السائد أو ما يسمى بالانجليزية الـ quo status، غير أنه، فيما يبدو لي، لم يستطع أن يصبح جزءا أصيلا من ذلك السائد، وظل جزء من وعيه ناقماً على الجزء الآخر. وهكذا تنفتح مسارب الهرب أمام الهاربين وتتداح دوائرها!

في مسيرته من القرية عبورا بكلية غردون، انتقل المحجوب من فتى قروي إلى طالب بكلية غردون ذات المنهج الدراسي الغربي. وكما حكى هو عن نفسه وعن صديق عمره عبد الحليم محمد، أنهما كانا يحرصان حين يخرجان في عطلة نهاية الأسبوع من الكلية على الوقوف أمام فترينات السوق الإفرنجي ليكحلا ناظريهما بسلع الحياة الحديثة. وبعد أن تخرج المحجوب علا نجمه بوصفه

قلما مقتدرا وسط أقلام مجلة «الفجر» وداعية لـ «المثل العليا» وللتخلص من التخلف ومن «الرجعية». ولكنه كما وردت الإشارة غيَّر خطه الأول وانضم إلى حزب الأمة الذي ترعاه طائفة الأنصار. وما لبث أن أصبح المحجوب، عقب الاستقلال، شاغلا لأرفع المناصب الدستورية. وبعد أن وصل المحجوب إلى وزارة الخارجية ورئاسة الوزراء، لم ينس مختلف ضروب الشغف الأولى وزياراته للصالونات الأدبية التي كان يمارسها حين كان شابا. غير أن وصوله إلى أرفع المناصب السياسية والتنفيذية جعله قادرا على أن يطال آفاقا أرحب وأكثر حداثة، ونضارة، ونعومة، ومخملية، وحيوية، مقارنة بصالونات حواري أم درمان البائسة، المدسوسة، التي لا يدخلها الداخلون إلا لواذا. فقد انفتح أفق المحجوب على حواضر المتوسط وعلى أوروبا.

منذ أيامه في كلية غردون تناقض المحجوب مع محيطه. وكان كثير الشكوى من الخرطوم كما سلفت الإشارة. وكثيرا ما وصف حياة الخرطوم بالركود والخمول. ولقد كان المحجوب يبحث على الدوام عما يسميه «المَوْحَى». وقد استخدم التجاني يوسف بشير نفس التعبير ولكن في سياق آخر حين قال: (قم لموحاك في الدجى). وليتصور المرء شخصا نابها ذا وجدان حي وروح شاعرة متثوبة ومعرفة بما يجري في العالم من حوله كمحمد أحمد محجوب، وهو يغالب سأمة العيش في مدينة فقيرة راكدة، مثل الخرطوم. مدينة تطفيء جذوة الروح الشاعر، وتمتص وهجها، وتدجنها، وتميتها موتا سريريا، بعد أن تذيبها في مجري اليومي، والعادي، والدارج، والمكرور. وقد أشار الأستاذ، محمد الواثق إلى انبهار الشاعر والأديب محمد أحمد محجوب بالقاهرة، حين رآها للمرة الأولى، في بداية ثلاثينات القرن الماضي ووصفه لها بأنها مدينة تتميز بحركة صاخبة، وفخامة في المظهر، وسرعة مدهشة، وأن فيها مرح المدينة المنظم.٢٢ ويعلق الأستاذ، محمد الواثق على ما خطه قلم محمد أحمد محجوب قائلا: (يوازن المحجوب بين هذا وبين الخرطوم). ثم يستطرد محمد الواثق ليورد هذه الجزئية من حديث المحجوب، حيث صور

حياة المبدعين في السودان آنذاك قائلا: (حياة السأمة والملل التي نسلكها وما نصادفه من فتور الأجسام والأذهان وتحجر العواطف وتبلدها).٢٣ وما من شك أن الوسط الراكد يقود إلى تحجر العواطف وتبلدها. وهذا أفدح ما يصيب الذات الشاعرة والفنانة.

لا غرو إذن أن اتجهت أبصار المحجوب صوب الشمال، فصادق أدباء مصر ولبنان، وأصبح ضيفا روتينيا على صوالينهم الأدبية، وجزءا من حراكهم الحداثي، في تلك الحواضر الحية. ويمكننا القول أن خط المحجوب لم يتغير فيما يتعلق بالكلف بمتع الحياة الحديثة، وبالبحث عن الأنثى الند التي تفهم في الأدب، وتناقش فيه، وتملك من الذائقة ما تقدر به موهبة الشعر لديه. وقد خلق المحجوب لنفسه معجبات في البلدان العربية، وتحديدا في لبنان. ولربما تجد الذات الشاعرة من الإشباع من مجالسة إناث أديبات متمدينات، أكثر مما تجده من منصب رفيع في أمة فقيرة تغلب عليها الأمية والخرافة، والمرأة فيها غائبة غيابا شبه تام!

ورد ذكر لبنان كثيرا في أشعار المحجوب. ولقد مثل لبنان في النصف الأول من القرن العشرين رأس سهم الحياة المنفتحة في العالم العربي، وخاصة في فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية. وإلى يومنا هذا لا يزال لبنان قبلة أنظار السياسيين، والمفكرين، والشعراء الناطقين بالعربية. فبيروت قد سحرت نزار قباني، ومحمود درويش، ومحمد الفيتوري، والطيب صالح، وصنع الله إبراهيم، وكثيرين غيرهم. صادق المحجوب عددا من النساء العربيات ممن كن جزءا من تلك الصالونات الأدبية. وقد وردت الإشارات هنا وهناك إلى علاقات ربطته ببعض ممن أُعجبن به من لبنان. وقد كان المحجوب حفيا بالصداقات الأنثوية في بيروت والقاهرة. ومن ذلك ما ورد في صحيفة الصحافة السودانية عن برقية تهنئة وردت إليه بمناسبة تقلده رئاسة الوزارة. جاء في خبر تلك البرقية:

فعند توليه لرئاسة الوزارة في منتصف الستينات جاءته برقيات تهاني كثيرة تولى مكتبه الرد عليها. لكن برقية عزيزة جاءته من حسناوتين (هكذا وردت في أصل النص) من حسان الشام أصر إلا أن يرد عليهما بنفسه، ومن خلال أبيات حملت عنوان الديوان. والبرقية تحمل كلمات قليلة ولكنها معبرة حين كتبت اليه هدى وأمية تقولان: (كنا نتمنى لو لم تبتعد هكذا عن عالم الشعر وعنا، تهانينا م. هـ.) ٢٤.

فجاء رد المحجوب على تلك البرقية شعرا في هذه الأبيات:

أنا ما ابتعدتُ عن القصيدِ وعن أهازيجي وفني

وعن الحياةِ وعن هوايَ وعن تباريحي وظني

وعن الجمالِ يهزَّني ويهز أوتاري ولحني

أنا ما ابتعدت وإنما دنيايَ تُسرف في التجنَّي

أنا يا أميَّةُ شاعر والشعرُ مسبحتي ودني

و(هدى)٢٥ النفوسِ قصيدةٌ رَوَت الهوى والشعرَ عني

ولابد من الوقوف عند أصرار المحجوب على أن يرد على برقية التهنئة التي وردته من السيدتين اللبنانيتين بنفسه. فذلك يدل أشد الدلالة على أهمية هاتين السيدتين في حياته. أو دعنا نقول أهميتهما في عالمه الشعري. فرغم تسنمه منصب رئيس وزراء السودان، وما يتيحه تسنم منصب رفيع كذاك المنصب من إشباع يمكن أن يُنسي العلاقات النسائية العابرة، وما يتيحه الشعر للشاعر من معجبات، إلا أن المحجوب دلل بإصراره على الرد الشخصي على هاتين السيدتين، أن ما كان يأتيه من علاقته بتلكما السيدتين، لا يقل بحال عما يجيئه من إشباع ومن تحقيق للذات من تسنم منصب رفيع كمنصب رئيس وزراء السودان. ولربما يتضح هنا أن ما سبق أن أشرت إليه من أن الإشباع الذي يجيء من حسناء أديبة، ربما يعدل تهليل جمهور غفير من الأميين لرئيس وزرائهم وهو يخطب فيهم في ساحة عامة! حرص المحجوب في رده الشعري أن يطمئن السيدتين أن تسنمه منصب رئيس وزراء السودان

لن يجعله يهجر الشعر، ولن يباعد بينه وبينهما. فهو سوف يظل على العهد مؤكدا أن مكانتيهما عنده ستبقيان على ما كانتا عليه. أكثر من ذلك، فقد ذهب المحجوب ليشكو لهن - صدقا أو تظاهرا، لا أقدر أن أجزم - ما وصفه بتجني الدهر عليه حين جرَّه بعيدا عن عالمه الشعري. وهذه تعضد ما جرت الإشارة إليه أن الحظوة عند النساء ربما تتفوق لدى الذات الشاعرة الفنانة على كل حظوة أخرى. وما من شك أن المحجوب قد كان متنازعا بين حالته الأولى: حالة الكاتب الثائر والشاعر والإنسان الحر وبين قيود المنصب. ولكن لو اختار المحجوب الخيار الأول لما وصل إلى رئاسة الوزارة ولربما لم يكن ليصل بالتالي، إلى من هن في مقام هاتين السيدتين الشاميتين. ولربما عاش حياته مثل رفيقه في الشعر، محمد المهدي المجذوب، الذي ظل يركض وراء سراب المرأة الأجنبية طيلة حياته. قال المحجوب لـ «أمية»، ولـ «هدى»، ما يدل على حالة التنازع التي كان يعيشها:

أنا ما ابتعدتُ عن القصيدِ وعن أهازيجي وفني

وعن الحياةِ وعن هوايَ وعن تباريحي وظني

عُرف عن المحجوب حرصه صورته كشاعر في أذهان أصدقائه وصديقاته من الأدباء والمتأدبين العرب. وقد ذكر بعض أصدقائه ممن كانوا يحضرون لقاءاته بالأدباء العرب في الحواضر العربية أن المحجوب كان يحرص على أن يتم التعريف به كشاعر سوداني، أكثر من حرصه على أن يُشار إليه بوصفه وزيرا للخارجية السودانية، أو رئيسا لوزراء السودان. وهذه نقطة تقتضي التأمل والتشريح. ويبدو لي بشكل ابتدائي أن المحجوب كان يرى أن صورته كسياسي مرموق تباعد بينه وبين الانسجام الكلي في عوالم تلك الصوالين. ودعنا نقول بشكل أكثر تحديدا إن المحجوب ربما كان يحس أن صورته كسياسي مرموق قد تخلق حاجزا بينه وبين ملهماته. هذا في حين أن صورته كشاعر تقرب بينه وبينهن وتمحو الشقة وترفع الكلفة. فصورته بوصفه الأديب والشاعر هي التي ترخص له في أن يكون ذاته الشاعرة، وأن يتصرف منطلقا من ذاته الشاعرة

تلك. والفرق بين الحالين كبير. وهذا ربما يضيف شيئا جديدا إلى تفسير حرص المحجوب على أن يرد بصفة شخصية على برقية التهنئة التي وردته من السيدتين اللبنانيتين عقب انتخابه رئيسا للوزراء.

يقودنا ما تقدم من حال المحجوب الذي عرضنا إليه في الأسطر السابقات إلى التساؤل عن حقيقة الإشباع وعن حقيقة تحقيق الذات. فهل يُسكت المنصب الرفيع والوجاهة والغنى الجوعَ إلى الأنثى المثالية المشتهاة؟ أم أن طلب المنصب الرفيع والغنى ليسا في حقيقة الأمر سوى سبيل إلى جذب وكسب الأنثى المثالية المشتهاة والمتمناة؟ لقد عاش جيل الرواد ظمأ ممضا إلى الأنثى الند: الأنثى المتعلمة المتأدبة المتحررة والمُشبِعة لتوقعات الرجل المتعلم والمثقف والمبدع. ولا غرو إذن أن وسم البحث عن تلك الأنثى المفقودة حيوات المرهفين والمبدعين من طلائع المتعلمين السودانيين. فقد كان أولئك الرواد كما وصفهم المحجوب نفسه: (قوم ظماء بوادٍ جديب). ففي رسالة شعرية كتب المحجوب إلى الشاعرة فدوى طوقان قائلا:

فديتُكِ فدوايَ، أسعَدْتِني

بنجوى الحبيبِ، البعيدِ، القريبْ

ويواصل فيقول:

وكنتِ الأنيسَ، وكنتِ المنى،

لقوم ظِماءٍ بوادٍ جديب

فالأدباء والشعراء والفنانون في أمكنة مثل خرطوم منتصف القرن الأول من القرن العشرين قد كانوا بالفعل، قوماً ظماءً بوادٍ جديب!!. والمحجوب حين يحكي عن حالة الجدب التي يعيشها إنما يحكي أيضا عن حال جيل بأكمله، وهو يعرف ذلك الجيل حق المعرفة. فحالة جدب حياة ذلك الرعيل الأول من الأنس الأنثوي، سببها عدم تحقق الاختلاط بين الرجال والنساء في أماكن العمل، وفي سائر الأنشطة الحياتية المختلفة. وقد كان ذلك الاختلاط متوفرا بشكل أفضل في حواضر مثل القاهرة وبيروت. فقد سبق تعليم المرأة في تلك

الحواضر تعليم المرأة في الخرطوم. ولا بد من الإشارة هنا إلى أن صور التقدم التي حدثت في مسار الاختلاط بين الجنسين في العقود التي تلت الاستقلال، سرعان ما انتكست، حين علت الأصوات الداعية إلى إقامة الدولة الدينية.

حالة الجدب الأنثوي تلك هي التي دفعت بالمحجوب الشاب الذي لم يعرف وقتها مهارب المتوسط وأوربا، إلى مهارب الصالونات النسائية في أمدرمان، مثل صالون «مدام دي باري» وإلى دار فوز وغيرها من مهارب صفوة العاصمة السودانية آنذاك. ويورد الأستاذ حسن نجيلة كيف أن جلسات دار «فوز» ومثيلاتها قد كانت رياضا وواحات لهؤلاء القوم الظماء نازلي بطن الوادي الجديب. يقول نجيلة إن دار «فوز» قد كانت «جنة» بالنسبة إليهم. والفقرة التالية التي كتبها نجيلة تصور خير تصوير ما مثلته دار «فوز» بالنسبة لأولئك الطلائع:

كانت ظروف حياتنا كموظفين تحتم علينا أن نغادر جنة فوز كارهين ولكنا كنا حريصين كل الحرص أن نحدد موعد إجازاتنا في وقت واحد لنصل ما انقطع من تلك الاجتماعات. فنجدد العهد ونذكر ما استحدثنا من جديد في عالم الشعر، ونسمع إلى خليل فرح يطربنا بما استحدث في عالم الفن.٢٦

ولنا أن نتصور، قوما يتفقون مقدما على أن تتزامن إجازاتهم التي لا تكون في الغالب الأعم مستحقة إلا بعد عام كامل، ليلتقوا في دار «فوز» التي كانوا يغادرونها، حين يغادرونها، «كارهين»، حسب منطوق عبارة نجيلة! وعلى الرغم أن مسوغات ارتياد دار «فوز» التي قدمها ذلك الرعيل ممثلا في الأستاذ حسن نجيلة، في كتابه ملامح من المجتمع السوداني، وفي كتاب موت دنيا لمحمد أحمد محجوب، وعبدالحليم محمد قد تم حصرها في تبادل الجديد في الأدب، وفي الفن وفي رسم الخطط لمقاومة المستعمر إلا أن مجالسة أنثى تسامر وتغني وترقص قد كان دافعا أساسيا. ولربما لا يجد المرء في المسوغات الأخرى التي سيقت سوى غطاء ونكران للغرض الحقيقي ودفعا لتهمة الانجرار نحو ما يُعد في العرف السائد تبذلا. وعبارة «جنة فوز» التي وردت على لسان نجيلة تدل أبلغ الدلالة على أن ما كان يجده ذلك النفر في

تلك الدار. فهي ليست سوى (جنة الأنثى الغائبة)! فما رواه نجيلة من تسبيب لارتياد تلك الدار والذي سبق أن أثبتناه في الفصل الثاني، ليس سوى محاولة لتقديم عذر مقبول لسدنة الثقافة المحافظة القابضة. فالتماس العذر في ارتياد تلك الدار بحجة العمل على مقاومة الاستعمار أمر قد يجد القبول لدى سدنة الثقافة المحافظة والغفران لدى من يرون فيه خروجا على قيم الدين. ويورد الدكتور عبدالله حمدنا الله رأيا للشيخ مدثر البوشي في دار فوز وربط ما سميت بجمعية الإتحاد بتلك الدار فيقول:

بل إن مدثر البوشي الذي أورد اسمه حسن نجيلة بوصفه من مؤسسي جمعية الاتحاد، يقول في مذكراته إنه لا يعرف جمعية كهذه ـ يعني جمعية الاتحاد ـ ولو عرفناها لحاربناها، لأنه لا يمكن أن تنطلق جمعية وطنية من دار كهذه، يعني دار فوز.٢٧

ويمضي نجيلة في مرافعاته لتبرير ارتيادهم لدار فوز فيقول:

وإن كان طابعها اللهو، إلا أنها أثمرت أدبا وفنا وهيأت نفوسا للعمل الجاد الشاق في سبيل هذه البلاد. فلقد كان قوام تلك الجلسات العذبة الخصبة شباب متوثب، بدأ يصارع الاستعمار مع انعدام التكافؤ في وقت لا يدور فيه الحديث عن الاستعمار إلا همسا.٢٨

لقد أحب أولئك النفر أن يخلقوا لأنفسهم جيبا آمنا فيه يعرضون نفوسهم إلى شيء من المتعة بالاستماع إلى الغناء، وربما بمشاهدة الرقص في شكل أكثر انطلاقا من الشكل الذي ظلوا يشاهدونه به في بيوت الأفراح. وبما أنهم كانوا يعرفون استنكار الثقافة السائدة لمثل تلك الجلسات، فقد ربطوا تلك الجلسات بالعمل لمقاومة المستعمر. ولا نريد أن ننكر عليهم أنهم كانوا يقاومون المستعمر فعلا، ولكن لابد لنا من إثبات أنهم كانوا يتفلتون من قبضة الثقافة الفقهية التي شكلت روح الحواضر الكابتة القامعة التي كانت تجرم مجالسة الأنثى، وتجرم الاستمتاع بضروب الفنون الصوتية والجسدية. فكل المهارب على تعددها إنما كانت بسبب «حنبلية» الثقافة السائدة، وتزمتها.

توق الهامش إلى «إجازة» المركز:

أرى أن تعلق المحجوب بلبنان تعلقا لم يخلو أيضا من طلب حثيث للاعتراف وللإجازة من المركزية العربية. فالسودان قطر هامشي في منظومة الدول العربية. وهو قطر مشكوك في عروبته إن لم نقل أن عروبته منكورة أصلا. والطريف في الأمر أن اللبنانيين الذين تعلق بهم المحجوب وهام بحسناواتهم، كانوا أشد من اعترض على طلب السودان عضوية جامعة الدول العربية عقب استقلاله بحجة أن السودان لا صلة له بالعروبة!

اشترى طلائع المتعلمين السودانيين وضعية الهامش التي وُضعوا فيه، وأصبحوا يطلبون وبإلحاح اعتراف المركز بهم. لقد فعل التعليم المصري والهيمنة التركية في السودان فعليهما في استتباع الطلائع للمركزية العربية شرق الأوسطية. فلا غرو إذن، أن هام بعض أولئك الطلائع بالشمال. ولا غرو أن يمموا وجوهم شطره ونسوا في غمرة ذلك الطلب الحثيث للاجازة والاعتراف وطنهم ومواطنيهم المسجونين في الحالة المسماة حتى اليوم بـ «جنوب الصحراء».

كتب المحجوب معبرا عن عاطفته المشبوبة للبنان والشام:

اللّه يعلم كم في الثغرِ من مرحٍ

وكم بسفحك يا لبنانُ من أربِ

وكم بقلبي من حبٍ وعاطفة

نحو الشآم وذاكَ الساحلِ اللَّجِبِ

لكنَّ حباً لهذا القطر يدفعني

إلى الهيام بأرضي واصلاً سببي

ولا يخفى الإحساس بالذنب الذي تضمنه البيت الأخير من هذه الأبيات الثلاثة. فبعد أن تغزل المحجوب في لبنان وعبر عن عاطفته تجاه الشام، و«أربه» بسفح لبنان عاد ليقول:

لكنَّ حباً لهذا القطر يدفعني

إلى الهيام بأرضي، واصلاً سببي

ولكن حتى بعد أن عدل المحجوب وجهة غزله لينفي عن نفسه أنه مستلب بالكلية لذلك الشوق والتوق الأجنبيين، نجده لم يجد شيئا يصف به بلدات السودان التي أورد ذكرها في هذه القصيدة، سوى أنها تشبه بلدات شآمية! وأقرأوا معي ما قاله المحجوب مباشرة بعد أن استدرك أن له بلادا تستحق أن يتغزل في بلداتها:

والحسنُ يا صاحِ إمَّا شئتَ فاتنَهُ

فانظر بربك ذاكَ الساذجَ العربي

قالوا «بهيبانَ» جناتٌ إذا غُشِيَتْ

كانت لرائدِها الجناتُ في حلبِ

وما «دَلامي» وقد رفت خمائلها

إلا زُحَيْلةَ مَوْحَى الفنِّ والأدبِ

فالمحجوب حتى بعد أن منَّ على بلدات قطره بالذكر عرضا ظل عالقا - ربما دون أن ينتبه - بحالة التوق والشوق نحو الشام ولبنان! ولذلك فهو لم يملك إلا أن يشبه «هيبان» بـ «حلب»، و«دلامي» بـ «زحلة» التي اضطرته ضرورة الشعر إلى تصغيرها إلى «زحيلة». ولا يخفى تأثر المحجوب في قصيدته هذه بقصيدة شوقي التي تقول بعض أبياتها:

آمنت بالله واستثنيت جنته

دمشقُ رَوْحٌ وجناتٌ وريحانُ

قال الرفاقُ وقد هبت خمائلُها

الأرض دارٌ لها الفيحاءُ بستانُ

جرى وصفق يلقانا بها بَرَدَى

كما تلقَّاك دون الخُلْدِ رضوانُ

فالمحجوب من فرط تأثره بنسيب شوقي في دمشق استعار جملة كاملة من بيت شوقي وذلك حيث قال: (وقد رفت خمائلها). غير أنه استبدل كلمة «هبت» بكلمة «رفت»، فقد قال شوقي: (قال الرفاق وقد هبت خمائلها). وقال المحجوب: (وما دلامي وقد رفت خمائلها). هذا بالرغم من أن كلمة «هبت» التي استخدمها شوقي في ذلك السياق، أدق، وأنسب، وأقوى من كلمة «رفت» التي استخدمها المحجوب. فالهبوب مرتبط بالخمائل وذلك لما يحمله نسيم الخميلة من طيب وعَرْفٍ وشذى. أما الرفيف فلأجنحة الطير والفراش والجفون.

يذخر الأدب السوداني بما يؤكد حالة الاستلاب الثقافي التي عانى منها جيل الرواد من أدباء السودان. وهي حالة تقع ضمن ثيمة الهرب. فالهرب قد كان هربا من جفاف الحياة السودانية الخارجة من الطهرانية المهدوية، ومن قيود المؤسسة الفقهية، وسلطة البيوت الدينية، ومن شباك وأحابيل الأسرة الممتدة ثم من عيون الرقيب المنتشرة في كل منعطف، تحصى على الناس أنفاسهم. يضاف إلى ذلك، تأخر تعليم المرأة مما مدد في حالة تخلفها، وفي مباعدة الشقة بينها وبين الرجل السوداني الذي سبقها في مجال التعليم.

أيضا، يجب ألا ننسى عادة الخفاض الفرعوني التي جعلت الرجل السوداني غير قانع جنسيا بزوجته السودانية. ولا يغير في الأمر شيئا إن صح تأثير الخفاض الفرعوني السلبي على حيوية المرأة الجنسية، أو لم يصح، فإن مجرد وجود ذلك النوع من الخفاض قد تسبب في خلق حالة من التطلع وسط الرجال السودانيين إلى أنثى أخرى. ورد في رسالة كتبها الشاعر محمد المهدي مجذوب إلى صديقته البريطانية «روزميري»:

أنا أقرأ (الجماعة). تأليف ماري ماكارثي. الكتاب مشحون بالجنس. ممل.. والجنس هنا قوي جدا. يقولون إنها حرارة الطقس. ولا أظن ذلك. فالجنس توجه نفساني وليس توجها حسيا. والبنات السودانيات مختونات. فظيع. هل سمعت أبدا بالختان؟ هل أحدثك؟ لا، لا يجب – تابو– محظور.٢٩

يشي النص أعلاه برغبة المجذوب الشديدة في الحديث إلى صديقته البريطانية عن فظاعة الختان. واستدراكه الذي قال فيه: (لا، لا يجب. تابو. محظور) ليس سوى مجرد حيلة. فلقد كان المجذوب يريد أن يحدثها، ولكنه ربما خشي الاندفاع في تلك الوجهة التي لم يكن متأكدا من قبول صديقته البريطانية لها وتجاوبها معه فيها. ولعله كان ينتظر من فتح الموضوع بتلك الصورة أن يثير فضولها فقط، لتطلب هي منه أن يحدثها في ذلك الشأن. ولربما كان يريد أن يكسر معها الحواجز عن طريق جرها للحديث في ذلك الشأن. شكَّل الختان ولا يزال يشكل هاجسا من هواجس الرجل السوداني عبَّر عنه أو لم يعبر. ولا غرابة أن تضمنت رواية «موسم الهجرة إلى الشمال» للروائي السوداني الأشهر، الطيب صالح، مناقشة لأمر الخفاض جرت على لسان شخصيات تلك الرواية. وما من شك أن الطيب صالح قد عبر وجهة نظره الشخصية في الأمر بصوت ود الريس. ورد في الجلسة التي ضمت حاج أحمد، وودالريس، وبكري:

وقال ود الريس: (عليَّ اليمين يا حاج أحمد، لو ذقت نساء الحبشة والفلاتة كنت رميت مسبحتك وتركت صلاتك. ما بين أفخاذهن كأنه الصحن المكفي، صاغ سليم بكامل خيره وشره. عندنا هنا يقطعونه ويتركونه مثل الأرض الخلاء) وقال بكري: (الختانة من شروط الإسلام). فقال ود الريس: (أي إسلام هذا؟ إسلامك أنت وإسلام حاج أحمد لأنكم لا تعرفون الذي يصلحكم من الذي يضركم. الفلاتة والمصريون وعرب الشام أليسوا مسلمين مثلنا؟ لكنهم ناس يعرفون الأصول. يتركون نساءهم كما خلقهن الله. أما نحن فنجزهن كما تجز البهيمة).٣٠

عاني طلائع المتعلمين السودانيين من حالة اغتراب مركبة عن واقعهم. وقد أورث الرواد الأوائل تلك الحالة للأجيال التي لحقت بهم. والمقام هنا ليس مقام تجريم أو مقام إشارة بالأصبع إلى مرتكبي تلك الخطايا، فتلك في جملتها حالة تاريخية وثقافية، كان الرواد الأوائل أنفسهم ضحايا لها.

فهم لم يصنعونها، ولم يكن في مقدورهم تغييرها في طرفة عين. هذا مع إمكانية القول بأن تلكؤا طويلا قد حدث في معالجة قضايانا الحقيقية. وقد جعلنا ذاك التلكؤ نفقد عقودا عزيزة عبر حقبة ما بعد الاستقلال. ولذلك لا نزال مرتهنين لتلك الحالة الانشطارية التي أصابت حياتنا كلها بالشلل. وهذا الكتاب ليس سوى محاولة لتسليط الضوء على ما لم ندرج على مناقشته. أو قل ما لم ندرج على مناقشته بالوضوح الكافي، وبالوعي الكافي، وبالشجاعة الكافية.

ذكرنا أن الشاعرين محمد سعيد العباسي والناصر قريب الله قد هربا إلى الريف وإلى الطبيعة وإلى أنثى الثقافة الأخرى داخل السودان. وهما حين هربا إليها إنما هربا من قيد حواضر الوسط النيلي الكابتة. وقد أوردنا في ذلك من الشواهد ما يغني عن الإعادة هنا. فالعباسي والناصر هربا من حالة «حداثية» كابتة كانت تسود حواضر الوسط النيلي إلى حالة «قبل حداثية» أقل كبتا، كانت سائدة في البادية الكردفانية، وإلى حالة حداثية غير كابتة تمثلت للناصر قريب الله في بيئة المدارس الكنسية. ومن غرائب الواقع السوداني أن تكون الحواضر شديدة المحافظة ويكون الريف أقل محافظة! وقد سبقت إلى ذلك الإشارة. ولعل ذلك يدل على أن المدينة السودانية لم تنشأ كامتداد طبيعي لريفها، وإنما هي مدينة جاءت منقولة نقلا من إطار ثقافي آخر، ليتم استزراعها في مكان غير مكانها. فالخرطوم قد نشأت في الأصل كمدينة تركية. وهي حين نشأت كانت تمت بالصلات إلى الإطار العثماني، بأكثر مما تمت بالصلات إلى الريف السوداني الذي يحيط بها. ولعل مدينة سواكن على ساحل البحر الأحمر تمثل الحالة العثمانية المستزرعة في أقوى تجلياتها، وتمثل أقوى درجات عدم الصلة بالواقع المحيط بها. ولا غرابة إذن، أن أضحت سواكن التركية الآن، أثرا بعد عين.

نهل كل من العباسي والناصر من كتب التراث العربي الإسلامي المملوءة بسير الحيوات الشاعرة، وبقصص الحب القوية التي كانت البادية العربية مسرحا

لها. ولابد أن ذلك الأثر لعب دوره في اختيار العباسي والناصر الهرب إلى البادية الكردفانية وإلى تلك الحالة (قبل الحداثية) التي تتيح متنفسا شعريا لم تكن حواضر الوسط (الحداثية) لتتيحه. أما المحجوب والمجذوب فقد هربا نحو حواضر المتوسط، حيث الصوالين الأدبية والنساء المتعلمات المتأدبات اللواتي أصبحن أندادا للرجال أو كدن. ولذلك فإن الهرب في حالة المحجوب والمجذوب قد كان هربا إلى حالة عربية إسلامية حداثية طليقة. وفي الحالتين يتضح استلاب الذاتية السودانية بقوى شد المركزية العربية الإسلامية التي تقع خارج القطر. فالهرب وإن مثل سعيا لتوسيع العالم الشعري لدى هؤلاء الشعراء بحثا عن المناخ الطليق الذي يرفد المخيال الشعري ويغذيه، إلا أن ذلك يتضمن أيضا دلالة على محاولة مستميتة للانتماء إلى المركزية العربية الإسلامية. وهي مركزية لا يمكن أن تجمع القطر السوداني المتعدد اللغات والأديان والسحنات والألوان والتكوين الثقافي. وعموما فقد تعددت المهارب وبقى الهرب واحد. وقد أعطت النخب العربية الإسلامية المتنفذة نفسها حق التحدث والتصرف، بالنيابة عن الجميع، على اختلافاتهم الكثيرة البادية للعيان.

نبعت حالة الهرب في بعض جوانبها من حالة الإحساس بالهامشية وبالدونية طلبا لاعتراف المركز. فعلى الرغم من أن السودان دولة قطرية اختارت الابتعاد عن الإتحاد مع مصر لحظة استقلالها، مع أن خيار الإتحاد مع مصر قد كان مطروحا على الطاولة، وقتها، إلا أن طلائع متعلميها ومثقفيها ظلوا رغم اختيارهم عدم الإتحاد مع مصر، يرتكزون إلى مركزية تقع كليا خارج حدود دولتهم القطرية. وهذه حالة بالغة الغرابة، وبالغة الشذوذ! فمن جهة هم اختاروا دولة قطرية ذات كيان مستقل، ومن جهة أخرى ظلوا على الدوام يطلبون اعتراف العرب بهم وبشتى السبل. يقول المحجوب مثبتا نسبته في العروبة:

حنانَيْكِ! ما هذا الغريبُ أخو الهوى

بمجهولِ أصلٍ أو سليبٍ من المجدِ

نَمَتْهُ أصولٌ شامخاتُ وأترَعَتْ

معارفَه نجدٌ فهامَ إلى نجدِ

و"نجد" هذه التي يشير إليها المحجوب بوصفها أساسه وجذره ومجده ومرجعيته الثقافية، لم تكن في يوم من الأيام دار حضارة أو دار معارف، يشار إليها بالبنان. وغالب أمر نجد أنها ظلت عبر تاريخ الثقافة العربية الإسلامية بيئة بدوية. وهي لا تزال إلى يوم الناس هذا كذلك. فما هذا الذي أترعت به «نجد» معارف المحجوب فهام بها كل هذا الهيام؟ ربما، ضرورة القافية، التي تفرض نفسها على الشاعر خصما على تماسك الفكرة وصحتها!

ويقول محمد المهدي مجذوب، في قصيدته التي ألقاها عند استقبال العقاد في زيارته للخرطوم عام ١٩٤٢:

أو لم تر الخرطومَ وهي حيِّيةٌ

لقيت هداكَ بشيِّقٍ متنقبِ؟

عربيةٌ تأوي الحجالَ وتتقي

والحسنُ لا يَسبيكَ غيرَ مُحَجَّبِ

فالمجذوب يشبه الخرطوم بفتاة عربية مخبوءة وراء الحجال. ويضيف أنه ليس من شأن الحسن السافر أن يسبي الأفئدة وإنما الذي يسبي الأفئدة هو الحسن المحجوب بالحجال، وبغيره من سائر صنوف اتقاء العيون الأجنبية. وما من شك أن المجذوب قد خطا خطوات واسعات فيما بعد مبتعدا عن تلك الأفكار الشعرية البدوية الساذجة، التي تهوي التمنع، والدل، و«الحندقة». ويشفع للمجذوب أنه حين ألقى تلك القصيدة كان عمره أربعة وعشرين عاما، مما يرجح كونه لم يكن مدركا تماما حقيقة أن النقاب ليس أصلا من طبع نساء السودان، وإنما هو عارض وافد أتي به الفقه العثماني في فترة الحكم التركي. ولقد صحا المجذوب بعد سنوات من غيبوبة استسلامه لقيود الفقه الوافد ليصرخ في وجه تقاليد البادية العربية بقريشها وتميمها صرخة تمرده المدوية التي قال فيها:

وليتي في الزنوج ولي ربابٌ

تميد به خُطايَ وتستقيمُ

واجترع المريسةَ في الحواري

وأهذرُ لا أُلام ولا أَلومُ

وأُصرعُ في الطريقِ وفي عيوني

ضبابُ السكر والطربُ الغشومُ

طليقٌ لا تقيدني قريشٌ

بأحسابِ الكرامِ ولا تميمُ

وسيجيء تتبع النقلات الكبيرة التي اعترت حياة المجذوب بتفصيل أوفى في ما سأفرده لظاهرة الهروب عنده، في الفصل السادس من هذا الكتاب.

أيضا جاء في شعر عبد الرحمن شوقي وهو من شعراء الرعيل الأول:

فحدث عن بني النيلين قوماً

بأدنى النيلِ أو أعلى الفراتِ

بأنَّا ننتمي حسباً وجداً

إلى ما في الجزيرةِ من رفاتِ

ولقد يكون عبد الرحمن شوقي ذا أصول عربية. فكثير من السودانيين ذوو أصول عربية. غير أن الحجاج هنا لا يسير في وجهة إنكار أن في السودان عربا وإنما في وجهة أن العرب ليسوا الوحيدين الذين يقطنون هذا القطر المترامي الأطراف. تنحصر المشكلة في اختطاف النخب المدينية المتعلمة لهوية القطر والتحدث عن السودانيين بصيغة الجمع التي تتجاهل وجود الغير، وهم كثر. فعبد الرحمن شوقي يتحدث عن (بني النيلين) وذلك حين يقول: (فحدث عن بين النيلين). فبنوا النيلين هم السودانيون بمختلف أعراقهم ولغاتهم ودياناتهم وثقافاتهم. ولذلك فإن قوله: (بأنَّا ننتمي حسباً وجداً، إلى ما في الجزيرةِ من رفاتِ) قول ليس في مكانه. فليس كل السودانيين ينتسبون حسبا

وجدا إلى ما في الجزيرة من رفات. بل إن القول بأن السودانيين هكذا على الإطلاق ينتمون حسبا وجدا إلى ما في الجزيرة من رفات قول فيه افتئات كبير على القطاع الأكبر من السودانيين.

لقد كان الرعيل من الأدباء السودانيين مرتهنين بشكل غريب لفكرة الانتماء إلى العرق العربي الذي يريدون أن يدرجوا تحت مسماه كل أهل القطر. وأظن أن ذلك الارتهان قد أعشى أبصارهم عن الاهتمام ببلدهم وبجمهور بلدهم المتعدد الثقافات واللغات والسحنات والأديان. فانصرفوا بذلك التشبث العصابي بهلام الهوية العربية الإسلامية الزلق عن قضايا البلد الحقيقية المتعلقة بالتنمية والتطوير والتحديث. وهي قضايا لا ترتكز بشكل رئيس على انتماء المواطن العرقي أو الثقافي أو الديني أو اللغوي، بقدر ما ترتكز على التخطيط الاقتصادي السليم، وعلى الديمقراطية وكفالة الحقوق الأساسية، وعلى ورفع كفاءة جهاز الدولة، ورفع شفافيته وتوفير الخدمات الأساسية في مجالات التعليم والصحة والقيام بالإصلاحات القانونية التي تمحو صور التمييز التي تقوم على أساس العنصر، والدين، والطبقة، والجندر. المهم هو إقامة الدستور الذي يكفل الحقوق على أساس المواطنة ويكفل تساوي الفرص في كل شيء ويقيم نظاما ديمقراطيا تعدديا وعليه تستند القوانين التي تحرس حراك التنمية والتحديث وتدفع بالوعي بالحقوق. هذا هو السبيل الذي بسلوكه تتشكل هوية قومية سودانية منمازة متماسكة.

المحجوب والكلف بمتع الحداثة:

يقول المحجوب في قصيدته «السودان الشاعر» التي يصور فيها تعلقه بعوالم ما وراء الحدود:

النازلين ضفاف النيل نغبطهم

والصاعدين جبال الأَرْزِ وا حَرَبِي!

«بَالِرْمَا» يا صاحِ كم من غادةٍ

لعبت بالرمل فازادن ذاك الثغر باللعبِ

وكم فتاةٍ إذا مادت وإن خطرت

ترنَّح القوم من سكرٍ ومن طربِ

وإن تفتح وردُ الخدِّ مبتسماً

فأيُ كف لذاكَ الورد لمْ تَثبِ؟

وذاتُ دلٍّ تريك الحبَّ مازحةً

وإن تُغَازَلْ فلم ترحمْ ولم تُجبِ

الله يعلمُ كم في الثغر من مرحٍ

وكم بسفحِكَ يا لبنانُ من أَرَبِ

يبدو من القصيدة أعلاه أن المحجوب كان يحكي عن تجربة «بلاجية» على أحد شواطيء «بالرما» الأسبانية. وقد وضح ذلك في ذكره للعب الغادة بالرمل. وبالرِّمَا شاطيء أسباني شهير يعمره الأسبانيون والأوروبيون وغيرهم من الجنسيات آناء الصيف. ومن أبيات القصيدة يتضح الاحتفاء بالجمال السافر الذي عج به ذلك الشاطئ. وبعد أن عدد المحجوب مواطن الجمال والإلهام في ذلك الشاطئ الأوروبي لم ينس أن يرسل دفقة من الحنين إلى لبنان وسفحه. ويبدو من القصيدة أن المحجوب قد طاف على مختلف الشواطئ والمنتجعات، اللبنانية منها والأوربية. ففي قصيدته «لقاء» والتي صدرها المحجوب بهذه الجملة: «ذكرى على بحيرة زيورخ»، ترد الأبيات التالية. وهي أبيات انتقيتها من القصيدة ولا ترد على نفس الترتيب الذي وردت به في القصيدة.

لست أنسى اللقاءَ أيَّ لقاءِ

عند شطِّ الغدير ذاتَ مساءِ

أنا والحبيبُ يلهو وألهو

نتساقى الهوى وعذبَ الغناءِ

إيه «ماجي» أما كفاكِ

عذاباً لفؤادٍ ينوءُ بالأعباءِ؟

لو درى النيلُ يا حبيبةُ أني

ناعمٌ بالهوى وطيبِ اللقاءِ

لجرى النيلُ باسطاً راحتيه

وأفاضَ النعيمَ جمَّ السخاءِ

ولا تخفى الإشارة إلى النيل هنا. وهي أشارة تضمنت الدلالة على فضائين، مختلفين: أحدهم كابت والآخر غير كابت. فعبارة، (لو درى النيل يا حبيبة أني ناعم بالهوى وطيب اللقاء) عبارة تحتوي على هجاء، أو قل، ذم مبطن، صوبه الشاعر نحو الفضاء النيلي الذي لا يتيح له ما كان ينعم به في تلك اللحظة. اقرأ البيت مرة أخرى: (لو درى النيل يا حبيبة أني ناعم بالهوى وطيب اللقاء). فالذي حدث للشاعر على ضفاف بحيرة زيورخ شيء غير عادي ولو علمه النيل، لجرى: (باسطا راحتيه وأفاض النعيم، جم السخاء). حين هرب المحجوب إلى أوروبا وشواطئ بحيراتها وغدرانها حمل معه نهما للأنثى مماثلا لنهم مصطفى سعيد، الذي قال إنه كان يسرج بعيره كل يوم أحد، ويتوجه صوب أماكن التجمعات في الحدائق العامة لصيد الحسان. قال المحجوب:

أيها البحرُ قد نصبتُ شراكي

ليلةَ السبتِ، صائداً للقيانِ

وتباهيت بالرمايةِ لكنْ

ما قَصَدْتُ الرهانَ يومَ الرهانِ

خلِّ من شاءَ منْ رفاقيَ صيداً

يعشقُ الحوتَ زاهيَ الألوانِ

أنا يا بحر قانعٌ بحسانٍ

يتثنين في قدود لدانِ

فحين اتجه رفاقه إلى البحر لصيد السمك ذي الألوان الزاهية، وهو ما أخبر عنه المحجوب بكلمة «حوت» ذهب هو إلى صيد «القيان». وفي نفس هذه

القصيدة يناجي المحجوب ثلاث إناث أجنبيات، بأسمائهن. فحالة الشاعر في تنقله السريع بين أسماء الحسان الأجنبيات، تحاكي حالة طفل محروم دخل إلى دكان شوكولاتة ذاخر بأصنافها. يقول المحجوب:

إيهِ «سوزي» وحسنِ وجهكَ هذا

ما عهدتُ الحديثَ خانَ لساني

أنا يا «روز» راحلٌ كرفيقي

فتعاليْ لشاعرٍ ولهانِ

آيةُ الحسنِ والرشاقة «سولا»

من أعادتْ مفاتنَ اليونانِ

وعموما فهرب المتعلمين الأوائل ومن تلاهم من أجيال، ممن فتح التعليم الحديث أعينهم على مباهج الحياة الحديثة، وأثار في دواخلهم التململ من قبضة الثقافة الطهرانية الكابتة، لا تحتاج إلى أدلة. فالهرب ليس حصرا على أهل «الغابة والصحراء» وحدهم وإنما هو حالة سودانية عامة. وهي حالة يظهرها المبدعون أكثر من غيرهم. وجماعة الغابة والصحراء جاءوا متأخرين إلى قافلة الهرب. وهم إنما تجيء أهميتهم في كونهم الوحيدين الذي كتبوا عن «حنبلية» الثقافة، ودعوا لتخفيف القيود، وقاموا بتنظير نثري مقعد في تلك الوجهة، في حين اكتفى سابقوهم بالتعبير الشعري عن حالة الهرب، دون الخوض في مناقشتها كقضية حيوية مهمة. عبر متململو الجيل الأول من مبدعي السودان عن حالة الهرب شعرا أكثر من تعبيرهم عنها نثرا. فالشعر أقل حدة من النثر في صدم الذوق العام، وإزعاج نمط القيم السائد. وما يتم قبوله من صادم القول في الإطار الشعري، غالبا ما لا يتم قبوله، بنفس اليسر، حين يقال في القالب النثري.

هرب كثير من أفندية الأربعينات والخمسينات والستينات من السودانيين إلى كل من تسني في ارتريا، وأديس أبابا في إثيوبيا، والقاهرة في مصر، وبيروت في لبنان، ثم إلى مدن أوروبية مثل روما، ولندن وباريس وزيورخ وغيرها، بحثا

عن متنفس من قبضة ثقافة الوسط والشمال السوداني النيلي الخانقة. ولا زال كثيرون منهم يهربون حتى يومنا هذا. والذين لم تكن ظروفهم المالية في خرطوم خمسينات وستينات وسبعينات القرن الماضي تسمح لهم بالأسفار البعيدة، فقد هربوا إلى صالة سانت جميس في وسط الخرطوم، وإلى صالة غردون للرقص، وغيرها من أماكن اللهو البريء، وغير البريء، التي كانت منتشرة في أحياء العاصمة السودانية آنذاك. الشاهد أن السعي لإرخاء قبضة الفقه والطهرانية على الحياة عمل قديم وهو عمل قامت به الثقافة العربية الإسلامية في مجموعها منذ الفتنة الكبرى مصححة مسارها منفلتة من قبضة الطهرانية المفروضة بقوة الدولة وجبروتها.

الدعوة هنا ليست إلى التحلل أو إلى التبذل أو التخفف ممن قيود المسلك الرصين الرزين. وإنما الدعوة هنا هي إلى إقامة الدستور الذي يكفل حرية الضمير، ويحفظ للناس ضمائرهم بعيدا عن النبش الذي تقوم به الآن في السودان ما تسمى بشرطة النظام العام التي تقتحم على الناس خلواتهم. فالدستور وحكم القانون هي الباب لتربية الضمير. فالرقابة التي يجب أن تستهدفها التربية والتعليم والترشيد بكل صنوفه إنما هي رقابة ضمير الفرد عليه، لا رقابة العسس الذين يعملون بلا فهم للقانون، ولروح القانون بل وبلا استناد إلى قانون أصلا. تربية الضمير هي ما عناه الأستاذ محمود محمد طه حين قال إن العفة الحقيقية لهي العفة القائمة في الصدور وليست هي العفة المفروضة بالباب المقفول والثوب المسدول. وبناء عليه، فالأخلاق الحقيقة لأي مجتمع لهي تلك الأخلاق التي يبنيها الأفراد في دواخلهم بأنفسهم، ويرعونها قناعة بها، وليست هي ما يمثله المظهر الخارجي الكاذب الذي تحرسه الدولة وشرطة الآداب التي لا تفرق بين الخاص والعام، وبين حرمة البيت وحرمة الطريق. الدعوة إلى الحرية ليست دعوة إلى الانفلات من القيد وإنما هي دعوة لأن تتاح للناس فرصة الوصول إلى السلوك المسؤول المنضبط بأنفسهم. فالحرية هي طريق تكوين القناعة بالفضيلة ولا طريق سواها أبدا.

لقد خرج كثير من السودانيين من السودان لأن الحياة السودانية كانت تتراجع من حالة التمدن القليل التي تحققت لها في النصف الأول من القرن العشرين، لتدخل قليلا قليلا في غياهب العصور الوسطى. لم تصل المدينة السودانية إلى حالة مدينية ناضجة قط، فقد شاخت المدينة السودانية في شرخ شبابها. والسبب الرئيس هو الهوس الديني وضعف قامات القادة، والانقسامات النفسية المريعة التي يعانون منها، ثم الجبن، وعدم المقدرة على مجابهة الثقافة الجمعية الكاتمة للأنفاس، والمبقية على حالة العزلة المهدوية. لم تجد عقابيل المهدية ما يناقشها بجرأة، ولم يجد الفقه العثماني الوافد من يجابهه ويوقفه عند حده. ولقد انتهت مجابهة الأستاذ محمود محمد طه الجريئة لذلك الفقه الوافد بقتله. ومن قتلوا الأستاذ محمود محمد طه إنما هم الذين تسلموا الراية من الفقه الوافد.

يخطئ من يظن أن النزوح الجماعي للسودانيين إلى خارج القطر إنما كان فقط طلبا للغذاء والكساء والدواء وتعليم الأبناء والبنات. فقد نزح الناس يبحثون عن مدينة ضائعة وقد وجدوا قدرا من تلك المدينة الضائعة التي نزحوا يطلبونها، في كثير من المدن التي حلوا بها. وجدوا قدرا منها في الكويت في السبعينات والثمانيات، ووجدو قدرا منها في مدن الإمارات المختلفة، وفي ومسقط، وفي البحرين، وفي الدوحة، وفي الحواضر التي يقضون فيها عطلاتهم كالقاهرة ودمشق وغيرها من المدن العربية. كما وجدوها بقدر أكبر في مدن الجوار الإفريقي مثل أديس، وأسمرا، ونيروبي، وفي مدن الشرق الأقصى مثل كوالا لمبور وفي المدن الغربية التي أصبحت الوجهة المفضلة لهم منذ التسعينات. إن الهروب من الحالة السودانية المستعصية لهروب كبير بحق! ولقد عبر كبار الشعراء السودانيين عن حالة الهروب هذه بجلاء كبير.

أم درمان التي تحتضر

ومحمد الواثق وديار «مونيك»:

في العام ١٩٦٩م كتب الشاعر محمد الواثق قصيدته الشهيرة «أم درمان تُحْتَضَر». وقصيدة أمدرمان تحتضر هي بداية ديوان حمل سلسلة من القصائد كونت مجتمعة الديوان الذي حمل اسم تلك القصيدة الأولى. ويمثل الديوان، في مجمله، سلسلة من قصائد الهجاء صوبها الشاعر، محمد الواثق إلى مدينة أم درمان. خرج ديوان «أم درمان تحتضر» على الناس في النصف الأول من سبعينات القرن الماضي. وقبل أن يصدر الديوان كانت قصائده قد شاعت بين الناس عبر النشر في الصحف اليومية، وعبر إنشادها في أحد المدرج ١٠٢ بكلية الآداب بجامعة الخرطوم، كما ذكر شاعر الديوان نفسه في المقدمة التي كتبها للديوان.٣١

يمثل ديوان (أم درمان تُحْتَضَر) صرخة مبكرة ضد الركود، وضد نزعة تحنيط الواقع المتردي، والعكوف على عبادته، والوقوف بالعصي الغليظة لحراسته، ولردع كل من يريد فحص ذلك الواقع أو إيقاظه. ولا تزال (أم درمان الصنم) تعشعش في نفوس الكثيرين من محبي التحنيط، حتى يومنا هذا. وما أن يرتفع صوت جرئ ليقول إن سليمان قد مات وأن منسأته قد أكلتها دابة الأرض، يجن جنون كهنة المعبد، وسدنة الحالة المحنطة، فينهالون على من يريد تنبيههم وإيقاظهم من نومتهم بكل ما تصل إليه أيديهم من أسلحة. أطلق الشاعر محمد الواثق صيحته المدوية ضد عبادة الراكد والمتخثر في وقت مبكر جدا. ولابد أن نثبت له قصب السبق في ذلك التنبيه المبكر إلى مشكلة عبادة الراهن، وخطورة حالة العشى التي تقعد بأصحابها دون رؤية صورة المستقبل الطليقة.

في المقدمة التي كتبها الشاعر، محمد الواثق لديوانه (أم درمان تحتضر) والتي سبق أن أشرنا إليها، ذكر أن الدكتور صلاح الدين المليك مؤلف

كتاب (فصول في الأدب والنقد): (كاد يخلص إلى أن أم درمان لا تعدو أن تكون رمزا لامرأة حقيقية، كان قد ارتبطت بها حياة الشاعر في فترة من الفترات)٣٢. ومع ذلك، يبقى هجاء الشاعر محمد الواثق لأم درمان المدينة قائما. فأمدرمان هي العاصمة الوطنية السودانية، في حين أن الخرطوم مدينة تركية أصلا، ورثها عنهم الإنجليز، وأصبحت من ثم مقرا للجاليات الأجنبية، والتجسيد الأعلى للحداثة في الحياة السودانية. وقد لاحظ محمد الواثق أن الشاعر التجاني يوسف بشير لم يذكر أم درمان في شعره قط، في حين شبب بالخرطوم، فقال فيها: (مدينة كالزهرة المونقة)٣٣. وملاحظة الواثق عن التجاني ملاحظة شديدة الأهمية! فتلك الإشارة تدل في نظري على هروب التجاني من مدينة الوسط السودانية، إلى حالة أعطته طرفا من بريق الحداثة. فالخرطوم قد جسدت له في ذلك الوقت صورة مهلهلة للقاهرة التي ظل هائما بها على الدوام.

خلق عُبَّاد أم درمان وسدنة هيكلها صورة أدبية أيقونية لها. وقد أذهلتهم تلك الصورة التجريدية عن واقع مدينتهم الحقيقي. فالمدن ليست تجريدات عقلية وإنما هي كيان حي ينمو، ويزدهر، ويتطور، وتتسع فيه فرص الحياة. المدن منابع للإرواء المادي والروحي والجمالي. والمدينة التي تصبح تجريدات عقلية وأوهاما لا صلة لها بالواقع، لا تصمد كثيرا. وفي حقيقة الأمر أن تحول المدينة إلى حالة ذهنية لا يدل عليها واقعها الحقيقي، إنما يمثل واحدة من علامات احتضار المدينة. وما أكثر المدن التي طمرتها الرمال في التاريخ! ربط سدنة (أمدرمان المحنطة) صورة مدينتهم بما مثلته في مسيرة الفن في السودان وبما أنجبته من مغنين ومن شعراء ومن ظرفاء ومن تاريخ رياضي حافل. وبهذا المعنى فإن أم درمان المعبودة ليست سوى «صورة ذهنية». وهي كصورة ذهنية ماضوية انغلقت أمامها النوافذ، فأصبحت لا ترى هيئة المستقبل. وعبادة الماضي والراهن حالة سودانية عويصة، لها من الشواهد في حياتنا كسودانيين الكثير. ومن يتابع تلفزيونات السودان الرسمي، يمكن

أن يجزم أننا لم نبرح سلطنة الفونج قيد أنملة وأن عصر «الحقيبة» وحقبة الثلاثينات لا تزالان تظلاننا!

جسدت أم درمان بقايا طهرانية العهد المهدوي، كما مثلت ثقافة الحريم، والفصل القاسي بين الرجال والنساء وسائر تأثيرات الطهرانية المهدوية والفقه التركي. ولقد صوَّر حالة أم درمان من حيث انفصال عالم النساء عن عالم الرجال، ومن حيث جفاف الحياة، والتضييق على الأفراد، كل من حسن نجيلة، في كتابه ملامح من المجتمع السوداني، ومحمد أحمد محجوب، وعبدالحليم محمد في كتابهما «موت دنيا».

كانت لثورة الشاعر محمد الواثق على أم درمان أسباب قوية. وهي أسباب تتصل بحالة أم درمان الخانقة القابضة. أما صورة أم درمان «المحنطة» التي صورها لها كهنة وسدنة معبدها، فليست في تقديري سوى تجسيد ممتد بليغ، للحالة السودانية الراكدة المزمنة، التي ظل الهاربون يهربون منها يوما بعد يوم، حتى يوم الناس هذا. صورة أم درمان المحنطة تمثل حالة دفاعية لإخفاء العجز المزمن عن عمل أي شيء ينهض بالبنية التحتية، بالتشبث ببنية فوقية ماضوية. ننظر إلى البنية التحتية الضعيفة المتآكلة ونحس بالعجز المزري إزائها، فنركض لصورة الماضي المزوقة التي تمثلها البنية الفوقية الماضوية، لنختبئ فيها! فماذا تعني لأجيال المستقبل كل انجازات وأخبار شعراء أم درمان ومغنيها، وأهل الرياضة فيها، وساستها وظرفائها ما دامت لا تزال «مدينة من تراب» كما أسماها الراحل علي المك. وما دامت مدينة تتمدد بلا توقف، من غير نظام للصرف الصحي، ولا طرق مرصوفة، مع نقص مريع في سائر الخدمات الأساسية، من تعليم، وصحة، وصحة بيئة، وترفيه، ومن غير التفات يذكر لإشكاليات واقعها الحقيقي، التي تتفاقم كل صبح جديد؟

يمثل تلفزيون أم درمان صورة مدينته «المحنطة» خير تمثيل. فهو قد كان ولا يزال ولن ينفك يمثل رأس السهم في التشبث بأمجاد غابرة، وفي دغدغة عواطف ناضبة، وفي الحنين المَرَضِي إلى الماضي، وفي العمى عن رؤية صورة

المستقبل، والجهل بالهيئة التي يجب أن تكون عليها هيئة المدينة الحية الموحية، ووجدان إنسان الغد. أم درمان المحنطة تلك، في تقديري، هي الحالة التي هجاها الشاعر، محمد الواثق، وهي الحالة التي قال عنها الناصر قريب الله، حين يمم شطر الطبيعة الكردفانية، غير آسف على تركها وراء ظهره:

ما أنا والديارُ؟ كابدتُ فيها

ظمأَ الروحِ وافتقارَ الخيالِ

كلُّ أبوابِهاَ طوارقُ همٍّ

بِتْنَ دونَ الرِتَاجِ والأقفالِ

وبعد بضعة عقود من خروج كل من العباسي والناصر، جاء الشاعر محمد الواثق ليكتب هجائيته المسلسلة في أم درمان، فيقول:

لا حبذا أنت يا أم درمان من بلد

أمطرتني نكداً، لا جادَكِ المطرُ

من صحنِ مسجدها حتى مشارفها

حطَّ الخمولُ بها واستحكمَ الضجرُ

يشارك محمد الواثق، محمد أحمد محجوب رأيه في أم درمان المتمثل في أنها مدينة راكدة تبعث على الخمول والضجر والملل. وهذا في حد ذاته يدل على أن أم درمان قد بقيت على حالها، ولم تتغير كثيرا. فقد شكا المحجوب وحليم ونجيلة منها في ثلاثينات القرن الماضي، وجاء الواثق ليشكو منها وليهجوها أقذع الهجاء، في سبعيناته! والشعراء والفنانون هم أكثر الناس دراية بروح المدن، وما تقدمه لقاطنيها من أنس، أو وحشة، أو حرية، أو كبت. الشعراء يحسون بدبيب الموت حين يزحف على المدن، فيغادرونها ذرافات ووحدانا، وكأنهم الهوام والأفاعي حين تغادر الأودية والمنخفضات، بعد أن تحس بهدير السيل القادم، من على بعد عشرات الأميال!

أشار الواثق إلى أن التجاني يوسف بشير ابن أم درمان الذي لم يبرحها قط، لم يقل قصيدة واحدة فيها. أيضا، رسم معاوية محمد نور صورة شاحبة كئيبة

لأمدرمان، في مقالته «أم درمان مدينة الحنين والسراب». وهي مقالة سبق أن أوردت منها طرفا. ولم يخالف حسن نجيلة هؤلاء في القول بضيق ماعون المدينة السودانية، مقارنة بما فجره الاحتكاك بالثقافة الغربية من طاقات وحاجات وتطلعات وسط طلائع المتعلمين، خاصة ذوي المواهب. بل إن الشاعر محمد الواثق لا يقف في شأن أم درمان عند ما تبعثه من إحساس بالسأم والملل فحسب، وإنما أضاف إلى ذلك أنها كانت مقبرة قبر فيها شبابه. يقول الواثق وهو يشكو حاله في أم درمان إلى «مونيك» الفرنسية:

مونيكُ كانت لنا أم درمانُ مقبرةً

فيها قبرتُ شبابي كالأُلى غبروا

إن الأنيسَ بها سطرٌ أُطالعُه

قد بتُّ أقرأُه، حتى عفا النظرُ

ثم اصطحبتُ كميتاً أستلذُ بها

وخلتُ في سكرتي أم درمانَ تُحْتَضَرُ

وينتقل الشاعر محمد الواثق في ما يسمى بمقابلة التضاد juxtaposition فيصور عارم شوقه إلى فسيح ومخضل حقول الرون في ديار «مونيك»، بكل ما تمثله «مونيك» وديارها. ومن عرض الصورتين المتجاورتين تضح الهوة السحيقة التي تفصل بينهما، من حيث غنى العيش وحلاوته وطلاوته في حقول الرون، مقارنا بحال أم درمان. و«مونيك» إنما تمثل في بعدها الجمالي العام الأنثى الأجنبية المفقودة، التي سبت أفئدة طلائع المتعلمين السودانيين، مضافا إليها مسرحها الشائق، النضر، المحيط بها. يقول محمد الواثق متمنيا:

هل تُبْلغَنّي حقولَ الرَّونِ ناجيةٌ

تطوي الفضاءَ ولا يُلفى لها أثَرُ

قربَ الجبالِ جبالِ الألبِ دسكرةٌ

قد خصَّها الريفُ لا همٌ ولا كدرُ

تلقاك مونيكُ في أفيائِها عرَضَاً

غضُّ الإهابِ ووجهٌ باغمٌ نضرُ

من صُبحِ غرَّتِها حيْكَ الضياءُ لنا

ومسكُ دارينَ من أردانِها عَطِرُ

مونيك إني وما حجَّ الحجيجُ له

لم يُلْهِني عنكمُ صحوٌ ولا سكَرُ

وحين يتلهف الواثق إلى المرور بباريس واصفا في غمرة تلهفه صنوف «الأنس» و«العيشة الرغد»، وما تتيحه له من جمال، ومن ترويح، لا ينسى أن يشير إلى العنصر المكمل للصورة وهو عنصر الحرية والمجتمع الحر الذي لا يضيق بأنماط السلوك المختلفة. ففي باريس يتخاصر المحبون ويعبرون عن حبهم في العلن ملصقين الخدود بالخدود، أو الثغور بالثغور، أو مرسلين أصابعهم في شعر بعضهم بعضا، دون خشية من عيون متحفزة ناقدة مستنكرة ومعترضة. يقول الواثق:

متى أمرُّ على باريسَ منطلقاً

حيثُ الأنيس، وحيثُ العيشةِ الرَّغَدِ

قد كنت ألقى بها مونيكَ يُعجبني

جمالُها الغضُّ، من لينٍ ومن أَوَدِ

مجاورٌ ثغرُها البسَّامُ بعضَ فمي

وعاقدٌ خصلةً من شعرِها بيدي

وكنت إذْ ما دعاني الزهوُ آونةً

أمشي العِرِضْنَةَ في أثوابيَ الجُدُدِ

ويذهب الواثق للحد الذي يرى فيه في الارتحال إلى ديار مونيك خلاصا نهائيا له من عذاباته. فهو إن كتب اللّه له السلامة مما أصابته به أم درمان، فهو لابد مرتحل إلى ديار مونيك:

فحبُّ مونيكَ ما تنجو النفوسُ به

والحبُّ نورٌ، بنورِ القدسِ يتصلُ

فإن نجوتُ، وطُهرُ الحبِّ يشفع لي

فإنني لثرى مونيكَ أرتحلُ

تكثر في هجائية الواثق لأم درمان المكونة من تسع قصائد، الإشارة إلى السلوى في الخمر. ولقد كانت الخمر أحد جيوب مهارب طلائع المتعلمين، وخاصة المبدعين منهم. فمحمد المهدي المجذوب ومحمد أحمد محجوب، وتوفيق صالح جبريل، ومحمد الواثق، وآخرون غيرهم، تتردد في أشعارهم الإشارات إلى متنفس الخمر. ولقد ذكر محمد الواثق الخمر في ديوان «أم درمان تحتضر» مرات عديدات. ومن ذلك:

فَرُحْتُ أنشدُ في الحانوت سلوَتَها

وأكتمُ الناسَ أقوالي وأفعالي

ثم قوله:

ثم اصطحبتُ كميتاً أستلذُ بها

وخلتُ في سكرتي أم درمانَ تحتضرُ

وقوله:

باخوسُ أنت إلهُ الخمرِ هاتِ لنا

من خمرِ تكريت، أو من خمرِ جيرونِ

سلافةً عُتِّقَتْ في دنِّها حقَباً

من عهدِ قارونِ، أو من قبلِ قارونِ

حتى أرى في خيالِ السكرِ منطلقي

في قلبِ باريسَ، أو في ضفةِ السينِ

ثم قوله:

مونيكُ قد عشت في أم درمان معتكفاً

أعالج اليأسَ طولَ الليلِ بالراحِ

نمط العيش الحداثي الذي جلبه المستعمر أتى معه لطلائع المتعلمين، الذين تناقضوا مع واقعهم، بمهرب الخمر، وبسلوى الخمر. وبطبيعة الحال فإن

المستعمر لم يأت بشرب الخمر إلى البلاد. فالسودان لم يخل عبر تاريخه الطويل من الخمر، ومن شاربين للخمر. غير أن الخمر الأجنبية أتت بأبعاد حداثوية مرتبطة بالبريستديج Prestige الاجتماعي. فقد جاء مع الخمر الأجنبية البار الإفرنجي، والمطعم الإفرنجي، والساقية الإفرنجية، والراقصة الإفرنجية، والاختلاط بالأنثى الإفرنجية. كما جاءت معها أيضا الموسيقى الإفرنجية، وكل ما يستتبع ذلك من أسلوب الحياة العصرية، وما يخلقه من صورة نمطية للشخص المتحضر، والمتمدن، الراقي. أصبح مهرب الخمر واحدا من المهارب التي يمكن أن تصحب الهارب في حله وسفره. فمهرب الخمر لا يقتضي من الهارب سفرا، أو تحملا لضغوط العيش في ثقافة أجنبية. وبصورة عامة فقد كان شرب الخمور الأجنبية والتدخين ممارستان فاشيتان وسط طلائع المتعلمين السودانيين. وكما تقدم فقد كان ذلك جزءا من تكميل صورة الأفندي المتحضر، إضافة إلى خلق جيب خاص مؤنس، في أتون واقع خاو بائس وموحش.

عرفت مساكن الموظفين الأعازب في كل أرجاء القطر في العقود الأولى بعد الاستقلال مجالس منتظمة للخمر وللعب الورق. كما عرفت بيوت كثيرة في عواصم المدن ذلك النوع من المجالس المنتظمة. لقد كانت مجالس الخمر مهربا من حياة لم تعرف كيف تأخذ بيد النساء، وبالحياة المنزلية الأسرية، لترفعها إلى المستوى الذي يستجيب لما استجد من تطلعات وسط المتعلمين من الرجال. وهكذا حدثت ازدواجية مؤسسة الزواج، التي لا يجتمع فيها الرجل بزوجته إلا في الفراش، أو في الزيارات الأسرية. وفي ما بين ذلك، فالرجل مع أصدقائه يشرب الخمر ويسمر أو يلعب القمار أو يحاور في الأدب والفن والسياسة من يشاركونه مثل تلك الاهتمامات، من الرجال، أو مع خليلته إن كانت له خليلة. وتظل النساء دائرات في فلك عادات وطقوس واهتمامات جداتهن. فحين تعجز ثقافة ما عن مناقشة إشكالاتها بالصدق وبالوضوح اللازمين، فإن الطاقات المكبوتة لا تملك سوى أن تخلق لنفسها جيوبا تتنفس فيها. وذلك يؤثر سلبا على الواقع. فكلما كثرت أنماط الحياة التحتية، كلما

أصبحت الأمة عاجزة عن الفعل الخلاق في الواقع، وكلما جمد الواقع على حالة واحدة، وتكلس، وتيبس، ودفع بأهله إلى مزيد من الهرب، ومزيد من الهجرة إلى خارج الحدود. وهكذا تفقد البلدان التي لم تناقش جذور أزماتها العقول والطاقات الإبداعية، وتظل ترزح، من ثم، في حلقة مفرغة.

الهرب إلى المدينة الأجنبية، والأنثى الأجنبية، ليس سوى تعلق بوهم. هو بحث عن مجالات للتنفيس عن طاقة لم تجد لنفسها مجالا تعبر فيه عن قواها الفاعلة. يحب الإنسان أن يرى نفسه فاعلا في واقعه ومغيرا له. والفن أحد وسائل تعبير تلك الطاقة عن نفسها، واحد ماكنيزمات خلق التوازن بين كبر الأحلام، وصعوبة وبطء تحققها في الواقع. فالواقع لا يتغير بالأماني. وحين تغلق ثقافة ما النوافذ على تعبير الأفراد الفني عن ذواتهم، بسبب القهر الديني أو السياسي أو الاجتماعي، وتحول في نفس الوقت بينهم وبين الفعل المثمر في الواقع، ينشأ الهرب. ورغم كل ما يمكن أن نرمي به الحالة السائدة، والأنظمة السائدة، والفكر السائد، من تهم التسبب في الحالة العامة القامعة، إلا أن الهرب يمثل أيضا تجنبا للعمل على فحص الدواخل الموحشة والمظلمة، الطاردة لأهلها بسبب تلافيفها الباردة العطنة المختبئة بعيدا عن الضوء. فليس كل أسباب بلايانا تجيئنا من خارجنا. وليس الفردوس المفقود موجود في المهارب. وكما قيل قديما فإن الذي ذهبت تبحث عنه قد تركته وراءك ببسطام!

هوامش الفصل الرابع

●●

١- عزالدين الأمين، نقد الشعر في السودان حتى بداية الحرب العالمية الثانية، دار جامعة الخرطوم للنشر، الخرطوم ١٩٩٩م، ص ٣٢.

٢- عزيز الطالب، "النهضة وتربية الفتاة"، مجلة النهضة السودانية، العدد ٢٦، مجلد ١، ٢٧ مارس ١٩٣٢م، ص ١٣.

٣- محمود حمدي، "الفتاة السودانية وكيف يجب أن تتعلم"، مجلة النهضة السودانية، العدد ١، مجلد ١، ٤ أكتوبر ١٩٣١م، ص ١٣.

٤- حمزة الملك طمبل، الأدب السوداني وما يجب أن يكون عليه وديوان الطبيعة، المجلس القومي للآداب والفنون، الخرطوم، ط٢، ١٩٧٢م، ص ١٢٩ .

٥- محمد أحمد محجوب وعبد الحليم محمد، موت دنيا، ١٩٤٦م، بدون مكان نشر، ص ١٣٠-١٣١.

٦- المصدر السابق، ص ٢٥.

٧- المصدر السابق، ص ٥٧.

٨- المصدر السابق، ص ٢٤.

٩- المصدر السابق، ص ٩٤.

١٠- المصدر السابق، ص ١٠٠ -١٠١

١١- المصدر السابق، ص ١٧١.

١٢- المصدر السابق، ص ١٧٣.

١٣- عرفات محمد عبد الله، مجلة الفجر، العدد ٢٠، مجلد ١.

١٤- علي أبو سن، المجذوب والذكريات: أحاديث الأدب والسياسة بين الخرطوم، ولندن، والقاهرة و باريس، ج١، ١٩٩٨م، بدون مكان نشر، ص ١٨٢.

١٥- محمد عامر بشير فوراوي، «في التعليم، بعض اقتراحات عملية»، مجلة

الفجر، العدد ٤، مجلد ٣، ١٤ أبريل ١٩٣٧م.

١٦- أحمد محمد خير، «واجبنا السياسي، مؤتمر الخريجين»، (محاضرة)، مجلة الفجر، العدد ٦، مجلد ٣، ١٦ مايو ١٩٣٧م.

١٧- محمد أحمد محجوب وعبد الحليم محمد، مصدر سابق، ص ١٢٣.

١٨- حمزة الملك طمبل، مصدر سابق، ص ١١٩.

١٩- المصدر السابق، ص ١٦٠.

٢٠- أحمد خير، تاريخ حركة الخريجين وتطورها في السودان: كفاح جيل، الدار السودانية للكتب، الخرطوم، ٢٠٠٢م، ص ١٥.

٢١- المصدر السابق، ص ٧.

٢٢- محمد الواثق، محمد أحمد محجوب وشعراء جيله، مصدر سابق، ص ١٠.

٢٣- المصدر السابق، ص ١٠.

٢٤- عبدالله حمدنا الله، «مسبحتي ودني»، صحيفة الصحافة السودانية، النسخة الإلكترونية، أسترجعت بتاريخ ٢٥ أبريل ٢٠٠٩، عنوان الإنترنت : http://www.alsahafa.info

٢٥- المزدوجتان حول كلمة "هدى" من وضع مؤلف الكتاب. فقد كان اسم إحدى السيدتين اللتين أرسلتا البرقية، "هدى".

٢٦- نجيلة، ملامح من المجتمع السوداني، مصدر سابق، ص ١٥٤

٢٧- عبدالله حمدنا الله، "د. حليم وصالونات نساء أم درمان"، صحيفة الصحافة السودانية، النسخة الإلكترونية، أسترجعت بتاريخ ٢٥ أبريل ٢٠٠٩، العنوان على الإنترنت: http://www.alsahafa.info

٢٨- حسن نجيلة، ملامح من المجتمع السوداني، مصدر سابق، ص ٤٨.

٢٩- علي أبو سن، ج١، مصدر سابق، ص ٢٣٢.

٣٠- الطيب صالح، مصدر سابق، ص ١٠٠-١٠١.

٣١- محمد الواثق، أم درمان تحتضر، دار البلد، الخرطوم، ط٢، ١٩٩٨م، ص، ٥.

٣٢ المصدر السابق، ص ٦.

٣٣ محمد الواثق، محمد أحمد المحجوب وشعراء جيله، مصدر سابق، ص ٨.

الفصل الخامس

مهارب المجذوب المتعددة

●●

المجذوب الهارب الأعظم:

أكثر من عبر بجلاء عن نزعة الهرب وسط المبدعين السودانيين هو الشاعر محمد المهدي مجذوب. فهو بالإضافة إلى تعبيره عن تلك النزعة شعرا، نجده أيضا قد عبر عنها بنثر شديد الإبانة. ذهب المجذوب في بواكير حياته ليعمل موظفا في جنوب السودان، وهناك انفتح ذهنه على فضاء ثقافي يختلف عن فضاء الوسط النيلي. قال المجذوب عن تلك التجربة في حوار أجراه معه الشاعر الراحل عبدالرحيم أبوذكرى: (قلت لك أنني عشت على مزرعة على شاطئ النيل قبل دخولي إلى الخلوة الصارمة المطهرة.. وعندما نُقلت إلى الجنوب استعدت حريتي الأولى تلك)١. أثمر احتكاك المجذوب بما أحسه من اختلاف في ثقافة الجنوب قصيدته «انطلاق» التي نالت بعض أبياتها شهرة كبيرة. تقول تلك الأبيات التي عبر فيها المجذوب عن رغبته الجامحة في الانفلات من قيود الفقه المفروضة عليه:

وليْتي في الزنوج ولي ربابٌ
تميدُ به خطايَ وتستقيمُ
أُجَشِّمُهُ فيجفلُ ثم يشكو
كما يشكو من الحُمَةِ السقيمُ
وفي حقْوَيَّ من خرزٍ حزامٌ
وفي صِدْغَيَّ من وَدْعٍ نظيمُ
وأجترع المريسة في الحواني
واهزر لا أُلام ولا أَلومُ

وأُصرَعُ في الطريقِ وفي عيوني

ضبابُ السُّكْرِ والطربُ الغشومُ

طليقٌ لا تقيدني قريشٌ

بأحسابِ الكرامِ ولا تميمُ

غير أن بندول المجذوب سرعان ما تأرجح في بحثه الذي لم يني عن مهرب، من الجنوب الزنجي إلى الشمال القصي للكوكب. تعلق المجذوب لاحقا بانجلترا وظل يتوق إلى العيش فيها، توقا شديدا. خالط وجدان المجذوب هاجس الظفر بامرأة أجنبية، فطفق يبحث عنها بحثا لاهثا مضنيا في إنجلترا، وفي مدائن المتوسط العربية. ولسوف نقف على ذكر كل أولئك لاحقا. عاش المجذوب برما بحياته في الخرطوم فاقدا القدرة على التصالح معها، معلقا استقامة أموره بالعيش خارج القطر أو بأنثى من خارج القطر يفاتحها بمكنونات قلبه وروحه الشاعرة. كان المجذوب يجد عزاء كبيرا في مجرد مكاتبة امرأة أجنبية.

ولد الشاعر محمد المهدي مجذوب في عام ١٩١٩م في بلدة الدامر التي تقع على نهر النيل قرابة الثلاثمائة كيلومترا شمالي الخرطوم. وينتمي المجذوب إلى بيت ديني كبير معروف هو بيت السادة المجاذيب. وقد وقف بيت المجاذيب مع الثورة المهدية، وكان سببا في انتصار أنصار المهدي في السودان الشرقي. فقد كان المجاذيب في حالة خصومة مع الإدارة التركية التي وسعت للطائفة الختمية في السودان الشرقي الذي يمثل منطقة النفوذ الديني للسادة المجاذيب. عقب سقوط المهدية فقد المجاذيب مركزهم الممتاز وتعرضوا لضغوط الإدارة الجديدة. وزحف الختمية على منطقتهم مما قلص نفوذهم٢. اشتهر في مجالات الأدب من هذا البيت الديني الكبير، إلى جانب الشاعر محمد المهدي مجذوب البروفيسر عبد الله الطيب الذي عُرف بوصفه أبرز علماء اللغة العربية في السودان، وبوصفه أكاديميا ضليعا وشاعرا متميزا أيضا.

تخرج الشاعر، محمد المهدي مجذوب من كلية غردون التذكارية وعمل في سلك المحاسبة طيلة حياته. وقد تنقل المجذوب بحكم وظيفته تلك في مختلف أرجاء السودان بما في ذلك جنوبه، كما سلفت الإشارة. كما أمضى المجذوب قسطا كبيرا من حياته محاسبا بوزارة الخارجية السودانية. وقد أتاح له عمله بالخارجية السودانية السفر إلى الخارج والانفتاح على دنياوات الخارج، والتعرف عن كثب على سير الدبلوماسيين السودانيين الذين كانوا يتنقلون بين مدن الخارج. أيضا، أتاح بروز المجذوب وتميزه، بوصفه أحد أقوى الأصوات الشعرية التي عرفها السودان في القرن العشرين، له فرصة تمثيل السودان في عديد المهرجانات والمناسبات الأدبية الإقليمية والعالمية.

على صعيد الحركة الوطنية، كان المجذوب ضمن من أسهموا في مناهضة المستعمر والمطالبة باستقلال السودان. كان المجذوب ضمن المجموعة التي أنشأت مع الأستاذ محمود محمد طه الحزب الجمهوري في منتصف عقد الأربعينات من القرن العشرين. وقد كان الحزب الجمهوري حزبا استقلاليا لا يريد للسودان عقب استقلاله أي يقع في التبعية لمصر أو لبريطانيا. وقد ضمت دواوين المجذوب الشعرية عددا من القصائد التي مجد فيها نضال الحزب الجمهوري وكفاح زعيمه الأستاذ محمود محمد طه ضد المستعمر، خاصة ثورة رفاعة، وما تلاها من محاكمة للأستاذ محمود محمد طه وما ترتب على ذلك من إيداعه السجن، كأول سجين سياسي سوداني عقب مؤتمر الخريجين.

يُعد المجذوب، كما سلفت الإشارة، أقوى الأصوات الشعرية التي سادت الساحة الشعرية السودانية في الثلثين الأول والثاني من القرن العشرين. فهو يمثل في تقديري مع التجاني يوسف بشير والناصر قريب الله أقوى الأصوات في حركة التجديد الشعري في السودان. ففي المقدمة التي كتبها الأستاذ، الطيب صالح لكتاب الدكتور حسن أبشر الطيب، «محمد سعيد العباسي الشاعر االتقليدي المجدد» الذي صدر عام ١٩٩٩م، ما يعضد القول بعبقرية المجذوب الشعرية، وبتفرد صوته الشعري. كتب الطيب صالح عن العباسي

في تلك المقدمة قائلا: (كانت فيه جذوة العبقرية بلا شك، ولكنه لم يصل إلى القمم التي وصل إليها التجاني يوسف بشير، ومحمد المهدي المجذوب. هذان في تقديري هما العبقريان الأكيدان في مسيرة الشعر السوداني)٣. وفي تقديري أن المجذوب لم يلق بعد الاحتفاء اللائق به، ولم يُقرأ بالعمق الذي ينبغي أن يُقرأ به. فالمجذوب شاعر متمرد ومصادم لما هو قائم. والناقد الذي لا يستطيع الانفلات من قبضة العقل الجمعي لن يكون له نصيب يذكر في الغوص في تجربة المجذوب، واستخراج لآلئها. ومعظم نقادنا، يؤثرون السلامة، ويفضلون الكتابة الاحتفالية التقريظية التي تُعنى بتلميع الأسطح ولا تحفل كثيرا بالحفر في ما من شأنه أن يجر على الناقد تبعات مساءلة السائد، بله مصادمته.

يمتاز شعر المجذوب بجودة الصنعة وبالمقدرة على صياغة الأفكار العميقة. شعر المجذوب لا يحملك على السطح فوق موجة طنين اللغة وغنائيتها وصخب إيقاعات بحور الخليل وما أعقبها من موسيقى شعر التفعيلة، وإنما يغوص بك إلى الأغوار حيث ترقد لآليء الأعماق. فشعر المجذوب شعر مكتوب بفكر كما أنه شعر خارج من معاناة حقيقية، ومن روح فنانة شفيفة ترى عميقا تحت ظواهر الأمور. فالمجذوب ليس شاعرا وحسب وإنما هو مفكر كبير، حبس طاقات روحه ذات السمات والأشواق المستقبلية الكبيرة في قالب الشعر، وقالب الشعر، فيما أرى، قالب ضيق لا يتسع لاحتواء طاقات مفكر فنان، من عيار المجذوب. ومع ذلك، فقد حمل المجذوب ذلك القالب فوق طاقته وقال عن طريقه ما لا يستطيع أن يقوله الآخرون. استخدم المجذوب في صياغاته الشعرية حرفية عالية. ولربما تكون الظروف غير المواتية التي عاش في إطارها هي التي قادته إلى تطوير تلك الحرفية العالية، التي أخفى وراءها كثيرا مما يمكن أن يكون صادما لو أنه قيل في تعبيرات مباشرة. ولذلك فلربما يكون في حبس المجذوب لذاته المفكرة في قالب الشعر نوع من التقية، وشيء من تجنب الصدام المباشر مع السائد. وعموما فبعض شعر المجذوب شعر مستشكل

تصعب قراءته ويصعب فهم مراميه إلا لقليلين. أيضا، المجذوب فنان تشكيلي (مصور) رفدت موهبة التشكيل شعره بحيوية الصورة النابضة. وقد أشار إلى ذلك بجلاء كبير الدكتور عبدالرحمن الخانجي٤. فلوحات المجذوب الشعرية التي يرسمها تماثل اللوحات التجريدية التي عادة ما يستشكل فك مغاليقها على ذائقة من لا يملكون ثقافة بصرية كافية. ولذلك لا ينفذ من سطح نصوص المجذوب إلى بواطنها سوى قليلين! فجمهور المجذوب حتى الآن جمهور محدود نسبيا. ولو نحن استصحبنا معنا ما أصاب التعليم الآن من انحدار، وما أصاب التحصيل اللغوي والأدبي من تردي، في الآونة الأخيرة، فإن بُعد سماوات المجذوب من واقع قارئة الشعر من السودانيين سوف تبدو كبعد المجرات القصية من الأرض. يسائل شعر المجذوب سلطة القائم ويشكك في المستقر. ويمكن القول أن عموم الناس في بلادنا لم يستعدوا بعد لمثل تلك المساءلات. وفوق هذا وذاك يتضمن شعر المجذوب نزعة حسية تشريحية قوية يمكن أن تلحق في بعض تجلياتها بأدب الجنس المكشوف. كل تلك الأمور مجتمعة ومتفرقة أبقت على أثمن ما في كنز المجذوب مدفونا تحت التراب. فكنز المجذوب لم يكشف الكاشفون منه إلا أقله. وأظن أن يوما قريبا سيجيء فيه يعاد اكتشاف المجذوب في أفق جديد، أعلى من ذلك الذي عرفناه به وخبرناه فيه.

لا أخفي على قارئ هذا الكتاب أنني من محبي المجذوب ومن عشاقه، وممن يأنسون بسيرته وبسخريته من نفسه ومن محيطه. عاش المجذوب غريبا ومات غريبا شأنه في ذلك شأن كوكبة من عباقرة السودان، ممن لم يختاروا تأليه السائد ولم يركعوا ليقدموا القرابين ويحرقوا لسلطته البخور. وعدم مساءلة السائد وإيثار السلامة والسير في الطرق المطروقة، هو الذي أصاب الحياة الفكرية السودانية بحالة التخثر والتكلس التي ظلت تعاني منها حتى يومنا هذا.

رأيت المجذوب في حياتي مرة واحدة في النصف الأول من سبعينات القرن الماضي. كان المجذوب في زيارة للأستاذ محمود محمد طه في منزله بالحارة الأولى بمدينة المهدية بأمدرمان. وقد اصطحب المجذوب معه في تلك الزيارة الشاعرة والأديبة الفلسطينية المعروفة الدكتورة سلمى الخضراء الجيوسي، التي كانت تعمل حينها أستاذا للأدب بكلية الآداب بجامعة الخرطوم. جلست أستمع إلى الحوار الذي كان دائرا بين الثلاثة زهاء الساعتين. ومرت الساعتان وكأنهن لحيظات. أسرتني شخصية المجذوب ببساطتها وتلقائيتها وميلها الفطري إلى الفكاهة. ولم أشهد الأستاذ محمود يضحك كما شهدته يضحك في ذلك الضحى البعيد، وهو يستمع إلى حكاوي المجذوب وطرائفة. كان الأستاذ محمود يضحك ويمسح الدموع من عينيه بطرف ثوبه. وذلك حال لم أعهده أبدا في الأستاذ، محمود محمد طه مع ملازمتي اللصيقة له. لقد كان الأستاذ محمود فرحا حقا بتلك الزيارة خاصة وأن المجذوب قد انقطع عنه لوقت طويل. ربطت بين الأستاذ محمود محمد طه والمجذوب علاقة عميقة قديمة تعود إلى منتصف أربعينات القرن الماضي. وكما تقدم ذكره، فإن المجذوب كان واحدا من المجموعة التي أنشأت مع الأستاذ محمود محمد طه الحزب الجمهوري. غير أن المجذوب اختار طريق الشعر حين رفع الأستاذ محمود عقب خروجه من خلوته عام ١٩٥١م رايتي السلوك والعرفان. أردت أن أقول مما تقدم أنني محب، وبلا حدود، لمحمد المهدي مجذوب. فالمجذوب لا يمكن صبه في أي قالب من القوالب النمطية للشخصية السودانية، وهنا تكمن عظمته ويكمن تفرده وتكمن ريادته. يقول الطيب صالح:

وفي مذهبي أن الحب هو الذي يفتح بصيرة الناقد والدارس، ويجعل الشاعر موضوع الدراسة يبوح بما لايبوح به للدارس الذي يدخل عالمه وهو مبغض له. ومن أمثلة الدراسة القائمة على الحب، كتاب الدكتور العميد، رحمه الله، عن أبي العلاء المعري. ومن أمثلة الدراسة القائمة على البغضاء، كتاب الدكتور العميد أيضا عن أبي الطيب المتنبئ٥.

وأزعم أنني أدخل إلى عالم المجذوب بمحبة كبيرة، وبإعجاب وإعزاز شديدين.
تلقى المجذوب في بداية حياته، مثله مثل سائر السودانيين، تعليميا دينيا في خلاوي أهله المجاذيب. وفي الخلاوي السودانية يتم التركيز عادة على اللغة العربية وعلومها إضافة إلى حفظ القرآن، ومعرفة شيء من علم التوحيد والفقه وما يتصل بهما من الآداب الإسلامية. وبالتمعن في ما رواه المجذوب عن نفسه يمكننا أن نرى كيف أن قوتين تجاذبتا ذات المجذوب منذ طفولته الباكرة. إحداهما قوة كانت تشده إلى التصوف وإلى تراث أجداده من جهة، وثانيتهما قوة كانت تشده إلى التمرد وإلى الاستماع إلى صوت الفنان القوي المنبعث من داخله. وقد ظل ذاك الصوت القوي يدعوه على الدوام لأن يكون ذاته الحقيقية، وأن يبتعد عن صب نفسه في قالب الجاهز. وقد ظلت هاتان القوتان تتجاذبان المجذوب وتمزقانه طيلة حياته.
في الحوار الذي أجراه الشاعر الراحل عبد الرحيم أبو ذكرى مع المجذوب عام ١٩٧٦م، وتم نشره بمجلة الثقافة السودانية في نوفمبر ١٩٧٦م، ثم أعيد نشره ثانية بمجلة دراسات السودانية في عدد ديسمبر ٢٠٠٤م، سأل أبوذ كرى المجذوب معلقا على المقدمة التي كتبها المجذوب لديوانه «نار المجاذيب» بأنها تبدو (كأنما كتبها شيخ معمم). ثم أضاف أبوذ كرى قائلا، إن القصيدة الأخيرة في الديوان تسودها: (نزعة القبول أو الرضوخ)، مع أن الديوان فيما بين ذلك تسوده نبرة تمرد واضحة! وقد أشار أبوذ كري إلى المجذوب بأن قصيدته (إنطلاق) تمثل (أكثر القصائد حسية ووثنية، ربما في تاريخ الشعر السوداني كله). وختم أبوذ كرى ذلك التساؤل بقوله، إن ديوان «نار المجاذيب» يبدو بالقبول وينتهي بالقبول، وبين بدايته ونهايته تتفجر القصائد بالرفض والتمرد والثورة٦.
أجاب المجذوب على ذلك التساؤل قائلا:
تراني كشيخ صوفي معمم؟ لست صوفيا إلا إذا كان تعلقي بالأشياء واستغراقي فيها حتى أنسى نفسي أحيانا تصوفا ـ لقب الشيخ أمر عظيم ينصب في

السودان على العالم العامل المرشد. في كتاب الفقيه «ود ضيف الله» خبر شاف عن أحوال هذا الشيخ. ولولا أن اللورد كتشنر أفسد علينا حياتنا لكنت شيخا من المتصوفة. وأرى أن لقب الشيخ هذا قد أصبح باهتا وحل محله لقب الأفندي حينا، ووراء هذا صراع أيام الإنجليز بين ثقافتنا العريقة النبيلة والثقافة الغربية الوافدة. وقبض الناس المرتبات، وأصبح لقب الأفندي منية التمني٧.

يقول المجذوب، لولا أن اللورد كتشنر «أفسد علينا حياتنا» لكنت شيخا من شيوخ المتصوفة! وهنا يلقي المجذوب باللوم كله على اللورد كتشنر، القائد البريطاني الذي انتزع السودان من حكم المهدويين. وهنا يبدو المجذوب كمن يقول إن خيار الفنان الذي عاش وفقه كل حياته خيار لم يختره هو، وإنما فرضته عليه قوى تقع جميعها خارج ذاته! وفي مكان آخر يعزف المجذوب على نفس النغمة التي يكسوها ذلك الحنين الدفين إلى التصوف وإلى التدين فيقول في واحدة من رسائله إلى صديقه الأستاذ علي أبوسن:

زارني المشائخ من الدامر.. على وجوههم نور .. أنفقوا الليل يتحدثون عن الصالحين وزيارة الرسول.. وينشدون شعرا من أمداح الصوفية ويذكرون الأنساب ومال قلبي إليهم، وأحضرت لهم العشاء، صينية كبيرة، في حواشيها دارت كسرة مرققة واللحم المحمر والسلطة والملوخية .. وكورية لبن ضخمة.. ثم أويت إلى حجرتي ساهما.. وأسمعهم الفينة بعد الفينة يسبحون ويذكرون الله إذا تحركوا في مضاجعهم .. وامتلأت عيناي بالدموع.. ليست دموع توبة ولا دموع ندم.. إنما هي دموع ذكرى.. لصباي الغابر .. لقد غسلت لهم أيديهم قبل الطعام وبعده وكنت أقرب إليهم أحذيتهم وهم يدعون لي بالدعاء الصالح.. وأثر فيَّ أن تمنياتهم لن تنفعني لأنني أردت أن أكون (......) فحق علي العذاب.. كنت في صباي أنفر منهم ولكنني الآن أحنو عليهم وأكبرهم، متعجبا كيف ظفروا بهذا السلام.. وتمنيت أنني لم أخرج من الدامر قط وأن الخليفة لم ينهزم في كرري٨.

مما تقدم تظهر حالة الانشطار التي كانت تمزق روح المجذوب في أجلى حالاتها. فهو قد كان منقسما بين أن يسلك طريق أهله الذي يراه قد منح أقاربه حالة من السلام الداخلي ظل هو يفتقدها ويتوق إلى تحققها في داخله طوال حياته، وبين أن يبقى على درب الشاعر والفنان الذي وجد نفسه فيه بكل ما يحويه ذلك الدرب الشائك من قلق، وأرق، ووحشة، وإحساس بالضياع. فمن ناحية يؤكد المجذوب أن دموعه التي ذرفها حين كانت تصله أصوات أهله من المشائخ الذين زاروه وظلوا يذكرون الله كلما تقلبوا في مضاجعهم، ليست دموع توبة أو ندم، وإنما هي دموع ذكرى لصباه الغابر. وأرى أن في قوله ذاك نظر، لأنه من الناحية الأخرى يقول: (كنت في صباي أنفر منهم، ولكنني الآن أحنو عليهم وأكبرهم، متعجبا كيف ظفروا بهذا السلام.. وتمنيت أنني لم أخرج من الدامر قط وأن الخليفة لم ينهزم في كرري).

لقد عاش المجذوب حياته منشطرا بين قوتين تقاسمتا ذاته. وقد ظل يبحث عن السلام بحثا مضنيا. ولا أظن أنه قد وجد ذلك السلام طيلة حياته. ولا أقول ذلك آسيا على المجذوب، فمثل المجذوب لا يؤسى عليه. ولو أراد المجذوب سلاما سهلا هشا يخدر به نفسه لناله مثل كثيرين. ولكن المجذوب روح كبير وعقل كبير، (وإذا كانت النفوس كبارا تعبت في مرادها الأجسام). نعم لقد ظل المجذوب يغبط ذلك الشق من أهله الذين اختاروا طريق التصوف. كان يغبطهم على حالة السلام التي كان يراهم ناعمين بها. ولكنه كان يساوره شك كبير ما إذا كانت تلك الحالة تناسب قامته الروحية والفكرية وقدرته على النمو المضطرد. ولابد من ملاحظة تكرار إشارة المجذوب إلى اللورد كتشنر، القائد العسكري البريطاني الذي أحرز السودان للإدارة البريطانية عام ١٨٩٨م. فذلك التكرار يدل على أن المجذوب يرى في اللورد كتشنر أس البلاء وأساس العاصفة الهوجاء التي عصفت بحياته، وأدت إلى فقدان ذاته للسلام ولهدأة البال. أو قل، إن المجذوب كان يرى أن اللورد كتشنر هو السبب وراء انبهام السبل والتباس المسالك أمامه! وما من شك أن اللورد كتشنر قد

أحدث بفتحه للسودان الفرجة التي دخل منها النموذج الحداثي الأوروبي إلى القطر. كما جاء منها أيضا التعليم الغربي واللغة الإنجليزية، التي ربطت المجذوب ورصفاءه من أجيال كلية غردون التذكارية بثقافة الغرب وبآفاق الحياة الغربية، ووسعت من مخيالهم وتشهياتهم لحلاوات وطلاوات أنماط العيش الحداثي. فما جاء به كتشنر كان له أثره العميق غير المنكور في المباعدة بين المجذوب وغيره من رصفائه وبين إرثهم الثقافي. بذلك المعنى تسبب كتشنر في حالة الأنشطار التي عانوها. فلا هم عاشوا غربيين كما يعيش الغربيون، ولا هم عادوا قادرين أن يعيشوا كما يعيش آباؤهم وأجدادهم. ولا يختلف هذا الحال عن حال مصطفى سعيد الذي صوره الطيب صالح في رواية موسم الهجرة إلى الشمال.

ظل المجذوب يعبر هنا وهناك عن حنين غامر إلى حالة سودانية نظيفة لم تختلط بالأجنبي. ويتضح ذلك في قوله لعبد الرحيم أبو ذكرى: (ولولا أن اللورد كتشنر أفسد علينا حياتنا لكنت شيخا من المتصوفة). وفي قوله لعلي أبوسن: (وتمنيت أنني لم أخرج من الدامر قط وأن الخليفة لم ينهزم في كرري). ورغم كل هذا التحسر على «الحالة السودانية» التي بددها مجيء الأجنبي ظل المجذوب مشدودا لعوالم الخارج، هائما بها، متطلعا للعيش فيها. وما من شك أن حياة المجذوب وجيله قد اتسعت بمجيء الأجنبي. لقد أخرجهم الأجنبي من عزلة الحقبة المهدوية، ووسع من أفق حياتهم بربطهم بالأفق الكوكبي العريض. حدث ذلك رغم كل بلايا الاستعمار الأخرى الكثيرة المعروفة. اتساع أفق الحياة لدى المجذوب هو الذي جعله «يشكو لطوب الأرض» من حالة الاختناق التي كانت تصيبه بها حياته في السودان. وما أكثر ما تذمر المجذوب من حياته في السودان، وكم ضاق ذرعا بعدم قدرته على الخروج منه. وسيجيء بيان كل ذلك لاحقا.

فضل المجذوب من الناحية العملية حياة الشاعر والفنان على حياة المتصوف. ولو رجعنا إلى نهايات الأربعينات من القرن الماضي وتحديدا إلى اللحظة التي

تحول فيها مسار الحزب الجمهوري الذي كان يرأسه الأستاذ، محمود محمد طه من الصبغة السياسية إلى الصبغة الدينية الصوفية، نجد أن المجذوب آثر الابتعاد عن الحزب. تفضيل المجذوب لحياة الشاعر والفنان على المتدين هو الذي باعد بينه وبين الأستاذ محمود محمد طه. غير أن حالة النقاء والسلام الداخلي التي يتمتع بها المتصوفة مافتئت تشد روحه المسالمة وتجتذبها. وأرى أن زيارة المجذوب للأستاذ، محمود محمد طه في النصف الأول من سبعينات القرن الماضي، التي أشرت إليها من قبل، قد انطوت على حنين من جانب المجذوب إلى عالم التصوف، ورغبة دفينة في استكشاف إلى أين وصل الأمر بالأستاذ محمود الذي فارق طريقه منذ الأربعينات.

ذكر المجذوب في جزئية الرسالة السابقة التي استعرضناها، أن دموعه التي طفرت منه حين كان يسمع استغفار المشائخ الذي لم ينقطع عن أذنه طيلة الليل، حين باتوا في منزله، ليست دموع توبة أو ندم، وإنما هي دموع ذكرى لشبابه الغابر. وكما سبق أن ذكرت، فأن ذلك لم يكن صحيحا تمام الصحة. والذي أراه أن المجذوب كلما احتكت عنده، وجهتا التصوف والانفلات من القيد احتكاكا مباشرا، كلما حن إلى التصوف. وليتأمل معي القارئ الكريم هذا الجزء من رسالة أخرى من رسائل المجذوب التي أرسلها إلى صديقه علي أبو سن. فتلك الرسالة توضح واحدة من حالات احتكاك القوتين فيه احتكاكا شديدا. كتب المجذوب في تلك الرسالة المؤثرة:

وعدت مساء أمس في منتصف الليل.. وتعشيت عشاء ثقيلا. سجق وملاح بامية ولحم محمر.. وأنا ممعود (مريض بالمعدة)، وشربت كأس كونياك وعدت إلى داري مبسوطا.. وفتحت الباب ونهض شبحان يسلمان عليَّ ثم شعرت بانقباضهما.. أخي قاضي محكمة مدني الشرعية وأخ لي آخر صغير يقيم معه. تصور!! رائحة الكونياك ليلة العيد يا عزيزي.. ولم أبال قط، وسلمت، وسألت، وطيبت خاطرهما.. متعجبا مبتسما لدهشتهما ـ سافروا هذا الصباح ـ ليتني سافرت إلى الدامر لأرى الصالحين... خطر في نفسي أن

أقرأ قرآنا هذا الصباح.. ولم أنشط لذلك.. أحس ميلا إلى التدين والتصوف ... والاعتزال٩.

يجب ألا نأخذ الجزئية التي قال فيها المجذوب: (ولم أبال قط.. متعجبا مبتسما لدهشتهما)، مأخذ الجد. فقوله هذا لا يصور حقيقة حاله، وإنما يصور ما يتمنى أن يكون عليه حاله. والدليل على ذلك أنه سرعان ما أردف قائلا: (ليتني سافرت إلى الدامر لأرى الصالحين... خطر في نفسي أن أقرأ قرآنا هذا الصباح.. ولم أنشط لذلك.. أحس ميلا إلى التدين والتصوف ... والاعتزال) ..

لم يعبر أحد من المبدعين السودانيين على حالة الإحساس بالاختناق من قيود الحياة السودانية التي لا تنفك تضغط على المبدعين والخارجين على القالب لكي ينصاعوا وينصهروا في مجرى السائد والمتعارف عليه، بالجلاء والوضوح اللذين عبر بهما عنها المجذوب. فقد كان كثير الشكوى من السودان ومن الحياة السودانية. وقد بلغت شكواه في هذا الجانب في رسائله التي كان يمطر بها صديقه علي أبوسن حد التذمر المستمر والشكاية المزعجة، أو ما يُسمى بالانجليزية، whining. لم يبلغ شاعر أو مبدع سوداني ما بلغه المجذوب من جموح الرغبة في الهرب من السودان. فهو لم يكتف بالتعبير عن تلك الرغبة شعرا وحسب، كما لدى كثير من المبدعين، وإنما عبر عنها في نثر مبين مباشر، بل وبصراحة جارحة في كثير من الأحيان. ولم يكن في وسعنا أن نتعرف على حالة الضيق بالمحيط والرغبة الجامحة في الهرب إلى الخارج لدى المجذوب على الوجه الذي تيسر لنا الآن، لولا صدور كتاب الأستاذ علي أبو سن (المجذوب والذكريات) الذي احتوى ثلاثا وعشرين رسالة معظمها كانت إلى علي أبوسن وقليل منها كانت للسيدة البريطانية روزميري التي راسلها المجذوب لفترة وجيزة.

تمني المجذوب أن لو لم ينهزم الخليفة في كرري، وأن لو استمرت الحياة السودانية و(ثقافتنا العريقة النبيلة)، في مسارها الخاص بها، دون أن تتعرض

للغزو الأجنبي، والتأثيرات الأجنبية المصاحبة. ومع ذلك، كان المجذوب محبا حبا عظيما للحياة الحديثة ولمباهجها، كما سلفت إلى ذلك الإشارة. في واحدة من رسائله إلى على أبو سن كتب المجذوب: (إنكم في انجلترا تنظرون إلى الوجوه الحسان الذكيات، وتنظرون إلى الخضرة، وتعيشون في النظام، ولا تبالون بأمثالنا في هذا البلد القبيح) ١٠ وكتب في رسالة أخرى إلى صديقته البريطانية روزميري: (خطاباتي إليك هي احتجاج عاطفي عميق ضد قبح الحياة الذي يسحقني في بلادي)١١. كما كتب إلى صديقه علي أبوسن: (صرت لا آكل اللحم ولا أشرب الخمر فمعدتي أصبحت رديئة، ومرد ذلك كما أظن هو تلف أعصابي وقلقي.. كم نويت الهرب من هذه البلاد وهيهات . لا تشغل نفسك بأمور السودان فليس هنا شيء يعلق به الفكر فيرتب عليه نتيجة)١٢. وفي رسالة أخرى كتب المجذوب إلى علي أبوسن، زافاً إليه نبأ قرب صدور ديوانه «نار المجاذيب»، معلنا استعداده للخروج على قيد أهله الذي كان يحول بينه وبين أن يكون ذاته التي أراد، فقال:

وفي الديوان شعر مكشوف سأنشره وليخعلني المشائخ في الدامر.. يا حليلك! ستأتيك الرسائل.. وأشكرك على الكرت ذي الألوان الضاحكات. ومن العجيب أنك لا ترى الألوان في السودان، فهناك ظلمة تخفي الألوان وتطمس العيون. وأنا والله ما فتَّحْتُ إلا عند ذهابي إلى انجلترا١٣.

هكذا ظل المجذوب منقسما بين حالتين: فمن ناحية كان يود للثقافة السودانية (العريقة النبيلة) أن تستمر في طريق تطورها الخاص بها بعيدا عن تسلط الأجنبي وتأثيرات ثقافته، وكل ما يتعلق بنظرة ذلك الأجنبي إلى الكون والحياة. أما من الناحية الأخرى، فقد كان المجذوب يحب الحياة الغربية وما يتيحه له إطارها من فرص الاندفاع في وجهة الفن الطليقة، وهي وجهة تمثل الثقافة الغربية ماعونها كما تمثل الكافل لحريتها والمفلسفة لها. بل هي التي لا تفتأ توسع للفنون والآداب الآفاق الرحيبة المفتوحة. فالثقافة الغربية أسهمت في التاريخ الإنساني بقدر معتبر في انتزاع حرية التعبير الفني الطليقة من

براثن الكهنوت الكنسي، ومن قماقم الطهرانية المسيحية. وأريج الفكر الحر الذي تضوع على أهل الكوكب في القرنين التاسع عشر والعشرين، إنما انثال من الوجه الآخر المشرق لتلك الثقافة. أعني وجهها الذي رفع رايات حرية الضمير، والحريات العامة، وأعلى قيم الديمقراطية والحكم الدستوري، وليس جانبها الذي يمثل النزعة الاستعمارية، والاستعلاء الثقافي، والجنوح إلى السيطرة على الآخرين.

كانت تعتمل في داخل المجذوب قوة مكبوتة، ظلت تحدثه بتحدي أعراف المجتمع وقوانينه. اقرأ معي عبارة المجذوب مرة أخرى وهو يتحدى تلك القوى الاجتماعية التي ظلت تحيط به إحاطة السوار بالمعصم وتمنعه من أن يصبح الفنان والشاعر الذي أحب أن يكون: (وفي الديوان شعر مكشوف سأنشره وليخلعني المشائخ في الدامر)! فمن جهة نجد أن المجذوب يحب هؤلاء المشائخ ويجلهم ويغبطهم على حالة السلام التي كان يرى أنهم يعيشونها. ومن الجهة الأخرى نجده يرى فيهم قوى كابته لحريته في التعبير وحريته في النشر والتعبير عن ذاته الحقيقية، لا ذاته التي يصطنعها ليلقى قبول المحيط وينعم بمباركته. وتطالعنا نفس حالة الانقسام هذه في مقام آخر. ففي حين يصب المجذوب جام غضبه على اللورد كتشنر ويتمنى أن لو لم ينهزم الخليفة في كرري، وأن لو ظل السودان بلا تأثيرات غربية، نجده أيضا يهجو السودان هجاء مرا ويمدح انجلترا مدحا لا مزيد عليه. يقول المجذوب: (ومن العجيب أنك لا ترى الألوان في السودان، فهناك ظلمة تخفي الألوان وتطمس العيون. وأنا واللّه ما فتَّحْتُ إلا عند ذهابي إلى انجلترا)! وقد كتب المجذوب في أحد خطاباته إلى روزميري:

أنت انجليزية. وبالنسبة لي انجلترا هي أجمل بلاد الدنيا. زرت الريف الإنجليزي في العام الماضي، أخضر ومنتعش وحلو، وكل ما فيه صحي. ولابد أنك الرمز الحي لبلادك الجميلة. كنت وحيدا هناك ونظرت إلى جمال انجلترا وفكرت: فقط لو أنني أحصل على نصيبي العادل من ذلك الجمال.

واستجيب دعائي. أنت نصيبي، ويا له من نصيب رائع. حنانك وطن لي١٤.
وأود للقارئ الكريم أن يتأمل معي نص المجذوب أعلاه. قال المجذوب: (أنت انجليزية. وبالنسبة لي انجلترا هي أجمل بلاد الدنيا. زرت الريف الإنجليزي في العام الماضي، أخضر ومنتعش وحلو، وكل ما فيه صحي. ولابد أنك الرمز الحي لبلادك الجميلة). هنا يرى المجذوب الحضارة الغربية وقدرتها على الانجاز وعلى ضبط إيقاع الواقع، (أخضر ومنتعش وحلو، وكل ما فيه صحي). وينتقل المجذوب ليصف حاله وهو يشاهد ذلك الريف الجميل: (كنت وحيدا هناك، ونظرت إلى جمال انجلترا وفكرت: فقط لو أنني أحصل على نصيبي العادل من ذلك الجمال). ثم يضيف: (واستجيب دعائي. أنت نصيبي، ويا له من نصيب رائع). لقد اعتصر المجذوب ألم كثير كتيم وهي يرى ذلك الريف الجميل، فتمنى أن يكون له نصيب في ذك الجمال. ومن النصيب في ذلك الجمال أن يكون للمرء شرف المشاركة في انجازه وهم أمر لم يكن ليتيسر للفنانين من شاكلة المجذوب في بلدان مضطربة كالسودان، كل عرباتها ظلت تقف أمام الأحصنة. في بلدان مثل السودان تبقى أيدي الفنانين والمفكرين مغلولة، فتتضاعف غربتهم فيأكلون ذواتهم بذواتهم، ويذوون ويذبلون ويموتون. لذلك لا غرابة أن اختزل المجذوب نصيبه الذي تمناه من ذلك الجمال المبهر في الأنثى البريطانية. فأشواق المجذوب إلى حياة أفضل، وإلى عالم مقتدر «منظم» و«منتعش» و«حلو»، و«صحي» تجتمع كلها لديه في هيئة تلك الأنثى الأجنبية، التي ظل المجذوب عالقا بها طيلة حياته. ولسوف أعرض إلى ذلك لاحقا، في هذا الفصل، تحت عنوان: (سراب الأنثى الأجنبية).

تأثيرات الطفولة:

تعود جذور هذا الانقسام في ذات المجذوب، في ما أرى، إلى طفولته. وقد وردت الإشارات إلى تلك القسمة في كثير مما كتبه هو، إضافة إلى ما كتبه عنه الآخرون. لقد أحب المجذوب منذ طفولته أن يكون ذاته. أحب أن يسمع الصوت المنبعث من داخله، وليس الصوت الذي تناديه به الجماعة وسائر

قواها المحيطة، التي يمثلها المتشكل الثقافي والاجتماعي المتراكم. فالنداءات القوية التي تنبعث من ذات المبدع في مرحلة الطفولة أمر شائع في حيوات الفنانين١٥. وهي غالباً ما تكون نداءات قاهرة جداً. وحين لا يستجيب لها صاحبها، وغالبا ما يحدث ذلك بسبب الظروف المحيطة غير الملائمة، تنقلب حياة المبدع إلى صراع ومعاناة. وربما تنتهي تلك المعاناة بصاحبها إلى الاكتئاب أو الاغتراب العقلي أو الانتحار أو الموت المبكر. وما أكثر المبدعين السودانيين الذين ماتوا في سن مبكرة! ورغم أن المجذوب قد استمع إلى الصوت القوي المنبعث من داخله فاختار طريق الفن، إلا أن الضغوط النفسية الرهيبة وما يصاحبها من حالات اكتئاب، قد ظلت تعصف بذاته طيلة حياته. وقد ظل المجذوب يدفع ثمن ذلك الاختيار الفادح باستمرار، إلى أن قضي في سن مبكرة نسبيا، فقد ارتحل المجذوب وهو بعد في الثالثة والستين من العمر. شرع ذلك الصوت الداخلي يحدث المجذوب منذ طفولته الباكرة لكي يكون ذاته. وظل ذلك الصوت ملازما له لبقية حياته. ففي الحوار الذي أجراه معه الشاعر عبدالرحيم أبو ذكرى حكي المجذوب عن تجربته في عدم التصالح مع الخلوة التي سيق إليها في باكورة صباه. وأرى شبها بين حال المجذوب عند إيداعه الخلوة وبين حال الشاعر الفرنسي الشهير جان آرثر رامبو، الذي كتب على سبورة الفصل وهو في سن العاشرة: (ليس من الخير أن نبلي سراويلنا على مقاعد الدرس!). ومنذ تلك اللحظة الفارقة غادر رامبو المدرسة ولم يعد إليها أبدا. ومع ذلك كتب رامبو شعرا شغل أهل عصره ولا يزال يشغل الناس حتى يومنا هذا! في حوار أبي ذكري معه الذي سبقت الإشارة إليه كشف المجذوب عن معاناته مع الخلوة. كما كشف كيف أن شيوخ تلك الخلوة قمعوا فيه نزعته القوية نحو التشكيل. يقول المجذوب:

لكن نفوري السري من ابن مالك كان شديدا. وكنت استثقل الحريري سرا فإذا وجدت فرصة. وما كان أقل الفرص مع المراقبة الشديدة.. خلوت إلى نفسي ألعب بالطين. وارتد طفلا حقيقيا يتحدث ويلعب مع نفسه الصغيرة

التي ذابت في نفوس الجماعة الصارمة .. وكنت أرى في الطين حصونا وأناسا يتحركون. كان يداخلني من هذا فرح لا يوصف٦١.

ثم تجيء الصدمة الكبيرة حين يكتشف شيخ الخلوة انصراف تلميذه عن حفظ القرآن والمتون والفقهية وحواشيها إلى التشكيل بالطين! فينهال الشيخ على عقل وقلب وروح الصبي الغضة بموعظة مجلجلة رهيبة. وكانت تلك نقطة التحول في حياة المجذوب من التشكيل إلى الشعر. ويصور المجذوب تلك اللحظة أقوى تصوير فيقول:

ولا أعلم كيف علم الشيخ بهذا العبث فلم يرضه.. قال إنه ممنوع، فوق أنه مضيعة للوقت. وانفرد بي شيخ آخر فقرعني على هذا الخروج وحدس أنني سأكون مارقا وكذا وكذا وحوقل واستغفر، فهالني ذلك وأفزعني. وجاء يوم كتبت فيه بيتين من الشعر على جدار وقرأها المعلم ورأيت الانبساط في وجهه١٧.

ويقدم لنا المجذوب إضاءة نادرة لمشكلة التعليم حين تتم مصادرة طاقة وذاتية الطفل الموهوب، فيتم إخراجه من عالم يحبه إلى عالم لا يحبه، ومن مجال يحبه إلى مجال لا يحبه. هذه الإشكاليات التي عالجتها مؤخرا نظرية العالم الأمريكي، هوارد غاردنر، المسماة «نظرية الذكاءات المتعددة»، والتي عالجتها أيضا الأدبيات التي تهتم بالفروق الفردية بين التلاميذ وبأساليب تعليم التلاميذ الموهوبين، تتجلى كذلك في شهادة المجذوب التي كتبها عن المزرعة التي عاش فيها قبل أن يأخذوه إلى الخلوة. ذكر المجذوب في الحوار المشار إليه، مع الشاعر عبد الرحيم أبو ذكرى:

عشت قبل أن أذهب إلى الخلوة في مزرعة على شاطئ النيل. لي فيها أقارب يلزمونها. وكانت هذه الفترة ذات أثر في حياتي لا يزول أيضا. فقد رأيت علاقة المزارعين بالأرض، يضعون فيها الحب، فتنشق عن الحياة والنماء.. ويختفي هذا ويعود.. وبهرتني الخضرة والحصاد وجمال الحيوان وحرية الطير .. وهذه الأعشاش المتقنة الدقيقة .... كان عالمي هناك بلا قيود

.. وبكيت بكاء مرا يوم أن دخلت الخلوة.......... قبلها كانت عيشتي في تلك المزرعة مع قوم لا يعرفون إلا الأرض والكد والضحك والبساطة. كان هذا عمرا حقيقيا لي، كانوا أحرار وتعلمت منهم الحرية. وقد نشأت معهم. تولوا تربيتي وخدمتي. ولن أنسى حبوبتي صافي النية وأخاها الضو.. والصبر، وفرج الله، ممن كانوا يلوذون بهذه المزرعة١٨.

في النص أعلاه تتجلى جملة من الأمور. لقد كتب المجذوب عن علاقته الحميمة بتلك المزرعة بشكل مؤثر جدا. وقد عبرت كتابة المجذوب بوضوح عن بروز الموهبة فيه في سن مبكرة. فما كتبه وهو يستعيد ما شكلته تلك المزرعة في وعيه، دل على ارتباط قلبه الغض بقلب الوجود الذي تعبر عنه علاقات عناصر الطبيعة وتكاملها مع بعضها بعضا. لقد عاش المجذوب الصبي في تلك المزرعة تجربة استاطيقية، أو قل تجربة روحية عميقة. عرف المجذوب في تلك التجربة تكامل عناصر الطبيعة وترابطها الذي لا ينفصم. وتلك معرفة لا تتيسر للكثيرين. ذلك النوع من الإحساس الروحي العميق بالتناغم مع المحيط وبأننا لسنا منفصلين عن الطبيعة، هو ما يسهر من أجله المتصوفة لياليهم، ويظمأون ويجوعون له عبر نهاراتهم. استقر ذلك الإحساس الطازج في قلب المجذوب الصبي، وظل يلقي بتأثيراته عليه لبقية حياته! تحدث المجذوب عن تكامل الماء والهواء والإنسان والحيوان والفصول وهي ترسم في منظومتها البديعة المتكاملة لوحة الحياة التي لم تذهب ببهجتها جهالات الإنسان، ورعوناته. ذلك التأمل الطازج للطبيعة الذي توفر للمجذوب وذلك الالتصاق الحميم بالطبيعة في تلك السن المبكرة هما اللذان وهباه القدرة على النفاذ إلى بواطن الأمور. فالالتصاق الحميم بالطبيعة في مرحلة الطفولة يربط الطفل بروح الكون ويعرِّفه بموقعه منه، وبحقيقة علاقته به. ويرى رودلف شتاينر، راسم فلسفة مدارس «والدورف» العالمية المعروفة أن على التربويين أن يدعوا الطفل يعيش في عالمه الذي يشبه الأحلام وألا يخرجوه منه باكرا إلى عالم حفظ النصوص وعالم الأفكار المجردة. فإخراج الطفل من عالم

الأحلام الذي يعيشه يسهم في تشويه ذاته١٩.. ويمكن القول إن إخراج الطفل من عالمه السحري الأول إلى عالم الحفظ والاستظهار والأفكار المجردة يقطع قبل الأوان، الحبل السري الذي يصل الطفل برحم الكون وروحه. ولكم أخمدت مناهج وطرق التعليم غير الرشيدة جذوة الخلق والابتكار، وأطفأت في وقت مبكر جذوة النمو الروحي في نفوس المتعلمين. وكم قامت بتقوية الجانب العقلي، والجانب الأناني الضيق، المتمثل في الاستماع المستمر لغريزة البقاء حين لا يتعدى تعبيرها عن طاقتها أفق هم المعاش.

في كتابته عن تلك المزرعة أشار المجذوب بتعاطف عميق، وامتنان كثير، إلى القوم الذين تشارك معهم عيش تلك المزرعة. ويمكن للقارئ السوداني أن يستنتج من أسماء أولئك النفر الذين ذكرهم المجذوب أنهم كانوا من الرقيق السابقين. فأسماء مثل «صافي النية» و"الصبر"، و"فرج الله"، أسماء شائعة وسط شريحة من كانوا مسترقين في السودان. وكثير من المسترقين في السودان آثروا أن يبقوا مع مالكيهم السابقين، حتى بعد أن تم إلغاء نظام الرق المؤسسي، وحتى بعد أن حصلوا على حريتهم. ولقد ضمن المجذوب مقارنة بين عيشه وسط هؤلاء الناس وبين العيش في عالم البلدة. فهو قد وجد وسط هؤلاء الناس حرية ما كان ليجدها في البلدة. يقول المجذوب: (كان هذا عمرا حقيقيا لي، كانوا أحرار، وتعلمت منهم الحرية. وقد نشأت معهم. تولوا تربيتي وخدمتي). فهؤلاء القوم قاموا بخدمته وبتربيته في آن معا!! ومع أن علاقته بهم من الناحية الشكلية يمكن أن توصف بأنها علاقة السيد الصغير بخدمه. إلا أن المجذوب قال إنه تعلم منهم الحرية! ولا غرابة في ذلك. فقد أتاح العيش في تلك المزرعة للمجذوب أن يبقى خارج منظومة القيم التي تحكم البلدة بتراتبيتها الاجتماعية وبتقسيماتها للناس إلى فئات وما تفرضه تلك التراتبيات من حدود، ومن قيود، ومن فواصل تمليها الاعتبارات المختلقة اختلاقا. قال المجذوب (كانت عيشتي في تلك المزرعة مع قوم لا يعرفون إلا الأرض، والكد، والضحك، والبساطة). عاش المجذوب تلك الفترة بين أولئك

القوم، الذين كان محكوما عليهم بالبقاء على هامش حياة البلدة. وقد أتاح العيش في ذلك الهامش المهمل والمنسي لأولئك النفر طلاقة ما كانت لتتوفر لهم لو أنهم كانوا جزءا أصيلا من بنية البلدة، أو لو أنهم كانوا محكومين بأطرها. بين أولئك القوم وجد المجذوب نفسه حرا. فقد خبر بالتجربة الفرق بين عالم البلدة وعالم المزرعة. أحب المجذوب حياة المزرعة وأحب الالتصاق الحميم بالطبيعة، واستغرقه تأمُّل دوراتها وفصولها. كما أحب أولئك الناس الذين لا يعرفون التسلط ولا التراتبية الهرمية الاجتماعية. فقد كانوا أناسا عاديين يتصرفون بعادية وبعفوية، ويستمعون إلى صوت روح الإنسان الحقيقية وهو ينطلق من أفئدتهم دون أن يتلوث بشيء من كدورات الذاكرة الثقافية والاجتماعية الجمعية، مما كان يحكم عالم البلدة.

أصبح المجذوب واقعا وفي وقت مبكرا جدا، في منطقة الشد بين عالم المزرعة الذي مثل له عوالم الشعر والعفوية والبساطة والحرية، وبين عالم الخلوة والبلدة الذي تحكمه المتون والشروح والنصوص الدينية، وسلطة القالب الجاهز وكل ما تشكل مسبقا. وبعد أن كبر المجذوب تحول ذلك الشد إلى مستوى أكبر وأعقد وأفدح. ففي حياته لاحقا أصبح المجذوب متنازعا بين حياته كرب أسرة سودانية محافظة، تقع ضمن ما يسمى بالطبقة الوسطى المدينية وكل ما تمثله تلك الطبقة من تجذر في السائد والمستقر والمتفق عليه، وبين نزوع الفنان فيه إلى عوالم الشعر وأودية الإلهام وآفاق الانطلاق العقلي والروحي والحسي، التي عادة ما تجتذب نفوس الفنانين. فالآفاق الواقعة وراء أسوار الراهن والمستقر ليست سوى قوى الغيب التي ترسل وميضها ونداءاتها المغرية ممنية أفئدة الموهوبين والخارجين على القالب بصورة المستقبل المنفلتة من عقال الماضي، ومن سائر تعَيُّنَات الذاكرة الجمعية. ولا غرابة إذن، أن بقيت حياة المجذوب كلها لهثا وراء تلك النداءات التي جاءته في مختلف الصور وأغرته بمختلف الوجهات. فلا هو عاش سعيدا هانئا مطمئنا إلى خيار الفنان الذي اختاره لنفسه، ولا هو ظفر براحة البال، وبحالة السلام

والطمأنينة التي كان يراها في أهله وهم يمشون في دروب الحياة بلا مساءلات وبلا شكوك. فهم قوم درجوا على تسلم الراية من آبائهم من المتصوفة والسير بها في الوجهة المرسومة. فالأدوار معدة ومرسومة سلفا. ولكن المجذوب اختار دربا وعرا سلكه وحيدا وراح ينشد عبر معاناته في ذلك الدرب:

نقاتلُ أحزاناً وحباً وموطناً

تقاتلنا فيه القيودُ القواتلُ

سراب الأنثى الأجنبية:

تراكم تململ المجذوب من قيود الحياة السودانية العربية الإسلامية، واجتمع له في هيئة أنثى مفقودة، ظل المجذوب يطاردها بلا كلل أو ملل طيلة حياته. لقد أدى غياب ما أسميته بـ «الأنثى الند»، التي تشبع جميع تشهيات شريكها وتطلعاته إلى نشوء أوهام وصور غير حقيقية لتلك الأنثى، وسط طلائع المتعلمين السودانيين. وقد استمر ذلك التطلع في الأجيال التي تلت جيل الرواد أيضا. سبق الذكور الإناث في مضمار التعليم الحديث في السودان بعدة عقود، وبذلك اتسعت الشقة بين المتعلمين الأوائل وبين النساء السودانيات. وقد تزوج كثير من المتعلمين الأوائل من قريباتهم وفقا للتقاليد السائدة آنذاك. هناك بدأت يتشكل في وعي أولئك الطلائع، هاجس «الأنثى الغائبة». وقد ظل ذلك الهاجس يؤرق أولئك الطلائع، ولا ينفك يزورهم في صحوهم ومنامهم.

فتح الاحتكاك بالبريطانيين وبالأجانب الذين عاشوا في السودان أعين طلائع المتعلمين على الحياة الحديثة. عرفوا المنزل الحديث والطبخ الحديث، وسائر المهارات التي تتطلبها إدارة البيت الحديث. رأوا النساء اللواتي يأكلن مع الرجال واللواتي يشاركن في المناقشات التي يديرها الرجال. وكل تلك أمور لم تعرفها بشكل موسع الحياة السودانية التي كانت خارجة لتوها من قبضة الحقبة المهدوية المتزمتة. يضاف إلى قلة التعليم وسط السودانيات، وقلة إلمامهن بأساليب الحياة الحديثة، فقد كانت أكثريتهن، إن لم نقل كلهن، مخفوضات خفاضا فرعونيا، وهو أكثر صور خفاض الأنثى فظاعة. وسبق أن

أوردت ما دار حول هذه المسألة من حوار بين شخوص رواية موسم الهجرة إلى الشمال. وهكذا بدأ طلائع المتعلمين السودانيين في الهرب من واقعهم فيما يتعلق بالبناء الأسري، والحياة الأسرية متكاملة الجوانب، المحققة لمختلف صور الإشباع. وهكذا نشأ هاجس «الأنثى المفقودة». وهكذا بدأ إسقاط صورة «الأنثى المفقودة»، على المرأة الغربية والمرأة شرق الأوسطية.

رسم طلائع المتعلمين السودانيين لتلك الأنثى الغائبة صورة وردية مثالية، أصبحت تمثل به لديهم التجسيد الأكبر لفردوس مفقود ظلوا دائمي الحنين إليه. ولا غرو إذن أن ظلوا يلهجون بذكر تلك الأنثى الغائبة، وينادون بها ليل نهار. وكما ورد في مقدمة هذا الكتاب فقد شبب أولئك الرواد بتلك المرأة الأجنبية كثيرا في أشعارهم، كما في «مَريًّا» صلاح أحمد إبراهيم، و"فتاة" الطيب محمد سعيد العباسي، و"هايديَ" محمد المكي إبراهيم، و"مادلينا" محمد سعد دياب، وقس على ذلك. وقد تزوج عدد من أولئك الطلائع بزوجات أجنبيات. ونجح من تلك الزيجات القليل، بينما فشلت أكثريتها. والذين لم تتوفر لهم فرصة الاقتران بزوجة أجنبية، لمختلف الأسباب، طفقوا يبحثون عنها بسبل أخرى شتى. ومن بين تلك السبل سبيل الأعمال الإبداعية، إضافة إلى سبيل ازدواجية الشراكة الحياتية الذي تكون بها الزوجة السودانية «أم الأولاد» في جهة، والصديقة «الند» في جهة أخرى. ويلبس المنشطر بين هاتين الحالتين لكل حالة لبوسها.

كان البحث عن امرأة أجنبية يلح على المجذوب إلحاحاً شديداً. وقد أوصله ذلك الإلحاح إلى أن يكتب لصديقه علي أبو سن المقيم في لندن طالبا منه أن يجد له امرأة بريطانية يراسلها. ظل المجذوب يفتح قلبه وبشكل غير معهود لصديقه علي أبو سن. ولم يكن المجذوب يتحرج بتاتا من إظهار حاجته الملجئة إلى تلك المرأة المفقودة في حياته. وكان كثيرا ما يلح في ذلك الطلب. كتب المجذوب بتاريخ ٢٨/٧/ ١٩٦٦م، في إحدى رسائله إلى علي أبو سن قائلا:

أريد إمرأة تكتب إلي ... بين الثلاثين والأربعين .. تكون أما وحبيبة.. عرفها

بأحوالي جميعا. والأمر جد ولا يحتاج إلى مزيد من الشرح. ويحسن أن تكون وحيدة ومحزونة مثلي، (تصور!). تُحسن الكتابة والوضوح والصراحة وتكون ذات فهم عميق.. عسى أن ينفعني ذلك في تنظيم نفسي..

ومن شدة الحاجة واللهف إلى تلك السيدة المنتظرة يذهب المجذوب للحد الذي يطلب فيه من صديقه علي أبو سن أن يبحث له وسط البريطانيات اللواتي سبق أن صادقن سودانيين! ويشير المجذوب بالتحديد إلى صديقات سابقات لكل من جمال محمد أحمد، وسر الختم الخليفة. وأظن أن حرص المجذوب الشديد على ألا تفشل مهمة الأستاذ علي أبو سن في أن يجد له امرأة بريطانية يراسلها هو الذي جعله يقترح على صديقه علي أبو سن، أن يطرق الطرق المطروقة قبلا، ربما لتوفر فرص النجاح في الطرق المطروقة، فربما بدا للمجذوب أنه من السهل النجاح وسط من سبقت لهن صداقة السودانيين. يقول المجذوب في ذلك الخطاب، مخاطبا صديقه علي أبو سن:

للسيد السفير (جمال محمد أحمد) صديقة قديمة جدا، اسمها Kathleen هل تعرف عنوانها؟.. كان ذلك أيام كان طالبا في انجلترا .. وأحسبها كانت صديقة لسر الختم الخليفة، رئيس وزراء السودان السابق.. وقد علمت أنها امرأة عظيمة وذات قلب كبير. فإن ظفرت بعنوانها، أرسلت به إليَّ وأخبرتني إن كانت متزوجة أم لا.. هذا مطلب جسيم وأنا أعول عليك، ولا شفيع لي ولا معين إلاك. ولعل ما كتبت إليك يعكس حالتي .. أرجو ألا تخذلني.. وأن تسرني وأن يكون ذلك على وجه السرعة.٢٠

ويظل المجذوب يلاحق صديقه علي أبو سن ليربطه بتلك المرأة المجهولة التي كان يعلق عليها كثيرا من آماله في الخلاص مما كان يعانيه. كتب المجذوب إلى علي أبو سن وهو يذيل نفس الرسالة السابقة بإضافة طويلة، فيقول:

في غاية السأم والضجر .. أعالج السكر والدوسنتاريا والتهاب الكلى .. وأفديك بنفسي .. وقد صرفت على ذلك أموالا. ومات أبن عم لي في داري فجأة.. فحملت أسرته وأسرتي إلى الدامر.. وكان أمرا هائلا ما زلت أعاني

منه.. ولذلك فأنا في حاجة إلى امراة عاطفة تكتب إلي وأكتب لها.. وأحذرك من أن تكون قبيحة أو سمينة.. أو عجوزا، فالويل لك. أريدها ممشوقة خفيفة الوزن رؤوما.. وسأكتب إليها .. لا أخفي عليها شيئا. ألا ترى أنني في حالة سيئة جدا؟[21].

أمضى الأستاذ علي أبو سن، كما يتضح من تواريخ المراسلات، حوالي الثلاث أشهر يبحث وسط من يعرف من البريطانيات على صديقة أديبة تكاتب المجذوب. فوجد شاعرة تسمى «روزميري» ترجم لها شيئا من شعر المجذوب وأقنعها بأن تراسله. ووعدت روزميري أن تراسل المجذوب وتناقشه في أوجه الشبه والاختلاف بين الشعر العربي والشعر الغربي. وكتب الأستاذ علي أبو سن رسالة إلى المجذوب يزف إليه فيها ذلك النبأ. فرد عليه المجذوب في ١٩٦٦/١٠/٨م، معبرا عن سروره بالخطاب الذي حمل إليه البشرى، قائلا:

أتحسبه خطابا هينا؟ لا والله .. فقد ملأني بالحركة والوجد والتذكر.. وأرى أنك قمت بجهد لا يقوم به أحد من الناس .. فلم يهتم أحد قط بأحزاني.. جاءتك بعد شهر وهتكت ستار حيائها.. وأعجبها شعري.. إنك دخلت الجنة ولكنك لم ترض إلا بدخولي معك وقد كنتُ خالدا في النار.. هذا شيء نادر أعطاني سعادة خاصة[22].

ومن شدة لهفة المجذوب على تلقي خطاب من تلك السيدة أردف خطابه الأول إلى صديقه علي أبو سن بخطاب آخر، وذلك بعد خمسة أيام فقط من إرسال خطابه الأول! كتب المجذوب في الخطاب الذي بعثه إلى علي أبو سن بتايخ ١٩٦٦/١٠/١٣م:

.... والانتظار مع الوعد شيء رهيب.. ولم تكتب إليَّ تلك التي خلبتني ولم أرها. كانت قبله وهما ولكن خطابك جعلها حقيقة.. أنا الآن أحاول تصورها. وأن نصل بالمكاتبات إلى أعماق بعيدة من المودة حتى إذا ما التقينا نظرنا وكأننا لم نفترق.

كل هذا يعذبني عذابا.. وصدقني، فأنا لم أنم البارحة.. وفقدت شهيتي للطعام واختلت أعصابي.. أصابتني lethargy .. خمول شامل، أشبه بالشلل في جسمي وروحي.. عجزت اليوم عن حلق لحيتي وتحاملت إلى المكتب ولم أصنع شيئا.. وتحاملت لأكتب إليك مستغيثا بك.. وما أبعد لندن!. وأين هذه الإنسانة؟ لو لم يكن مقدرا لي معها شيء، لمَ اهتدى إليها شقيق روحي علي أبوسن.. ولماذا يقع عليها الاختيار إن لم يكنْ هناك أمر مبرم قضيت عمري لأراه.. وارتاح.. هذا شيء رائع حقا. إن روحي تهفو بكل ظمئها إلى رؤية خطابها بين يدي.. لأرى نفسي التي أعياني أمرها في الخطاب المرتقب.. متي يصل؟ متى؟

كلما اشتد علي الظمأ الروحي بادرت إلى شراب الماء البارد وهيهات. أنت تعرف ما أعاني من غير تفصيل.. أكاد أموت والله٢٣.

وبعد أن بدأ المجذوب في كتابة خطاب الاستعجال الذي يحمل تاريخ ١٣ أكتوبر، وأصبح يضيف إليه شيئا في كل يوم من الأيام التي تلت، وصله خطاب من روزميري يوم ١٦ أكتوبر. وكما تقول الحكمة: (لو صبر القاتل لمات المقتول)! فلو صبر المجذوب ثلاثة أيام فقط، لوصله خطاب روزميري، ولكن المجذوب كان في حالة لم يستطع معها صبرا. وحين تسلم المجذوب خطاب روزميري انفعل به أيما انفعال، فأكمل رسالته التي بدأها في يوم ١٣ أكتوبر في يوم ١٦ أكتوبر. ولذلك جاء التاريخ الذي وضعه المجذوب على تلك الرسالة على النحو التالي، ١٤ و١٥ و١٦/١٠/ ١٩٦٦م. كتب المجذوب في تلك الرسالة:

صباح الاثنين، وصل الخطاب.. ليس خطابا بل هو عالم .. روزماري! كتبت خطابها يوم ١٣ وعليه ختم بريد لندن يوم ١٤ وختم بريد الخرطوم (ما أقبحه) يوم ١٦.. روزماري! خطاب أنيق .. فيه اهتمام بالغ وعطف .. حلو جدا ورشيق .. وروزماري عميقة الإحساس جدا وليس يسيرا أن تكتب لمن لا تعرف.. ولكنك صنعت معجزة. أنا والله لا أدري ما أقول. ولكن سعادة نادرة أصيلة غمرتني. سأكتب إليها خطابا حافلا.. لقد حمل خطابها إليَّ حرية

وأمنا ولا أبالغ إذا قلت إنه ألقى عني عبئا عظيما من القلق والتمزق والتشتت. وأقبلت عليه بكل ظمأي.. روزماري!. سأسهر ليلة كاملة لأكتب إليها، وسيكون الليل غير تلك الليالي.. جميلا ومعي روزماري......... ينتابني شعور غريب.. أحسبه تقديسا لهذه المرأة .... نعم أنا أقدس روزماري، فقد ارتفعت فوق كل شيء لتكتب إلى رجل غريب ضاع في بلاده .... أنا أرتفع حين أكتب إليك.. والكتابة إليك خلوة ومتعة خاصة وقد تركت عمل المكتب، أسقطته جملة واحدة، لأكتب إليك هذا.. ومن العجيب أنني شعرت أن الدامر سقطت عن أكتافي فجأة.. الدامر التي حملتها كما حمل اليهود تابوت موسى.. قيل فيه سكينة.. ليس فيه إلا التراب.. خطاب روزماري طائر عجيب وجد عشا في صدري٢٤.

لقد كان تطلع المجذوب إلى علاقة تربطه بامرأة غربية، أو قل امرأة أجنبية تطلعا كبيرا جدا. ولا غرو أن انسكبت فرحته بين سطور خطابه على هذا النحو المملوء نشوة وتغريدا:

سعادة نادرة أصيلة غمرتني. سأكتب إليها خطاباً حافلاً.. لقد حمل خطابها إليَّ حرية وأمنا، ولا أبالغ إذا قلت إنه ألقى عني عبئا عظيما من القلق، والتمزق، والتشتت. وأقبلت عليه بكل ظمأي.. روزماري! سأسهر ليلة كاملة لأكتب إليها، وسيكون الليل غير تلك الليالي.. جميلا ومعي روزماري٥٢.

ولا ينسى المجذوب، وهو في غمرة فرحته بتسلم الرسالة الأولى من روزميري، أن يعرج على الدامر ويشكو من عبء حملها. فقال إنه قد حملها كما حمل اليهود تابوت موسى. وأن ذلك التابوت الذي قيل أن فيه سكينة لم يكن فيه في حقيقة الأمر، سوى التراب، وفق منطوق عبارة المجذوب. وفيما أرى فإن «الدامر» لا تعني في السياق الذي أوردها فيه المجذوب، مجرد بلدة سودانية اتسمت الحياة فيها بالقيود وبالكبت. وإنما تمثل «الدامر» سائر الحواضر المنتشرة في الوسط النيلي التي يرسف نمط حياتها في قيود النمطية والمحافظة. «الدامر» في السياق الذي عناه المجذوب جزء من حالة عامة تمثل

التقليد والارتهان لقيود الفقه العثماني التي تم فرضها على العقول والقلوب والأرواح. كما تعني أيضا الانصباب في القالب وفي تقديس التراث وقبوله بلا مساءلة والتمسح المستمر بالقائم وبالراهن، وعبادتهما. وهي بذلك المعنى نقيض لحراك التحديث وتطلعات الحداثة والتوق للانعتاق وللتجديد ولارتياد آفاق الممكن، ولكل ما من شأنه أن يسهم في فتح الدروب أمام البشر لتعميق حيواتهم وتوسيعها. «الدامر» في السياق أعلاه تعني العجز والاستكانة والإيمان الراسخ بأنه (ليس في الإمكان أبدع مما كان). وتلك حالة لا تزال تسيطر على الذهنية السودانية إلى يومنا هذا.

لقد ظل المجذوب هاربا من قمع الثقافة العربية الإسلامية للشخصي والشاعري وللمتجاوز للأطر في ذاته الحية الخلاقة. وقد عبر المجذوب عن رأيه في أن الثقافة العربية الإسلامية الفقهية الحريصة على الترويج للعقيدة المشتركة الواحدة، وللمفهوم المشترك الواحد، قد ظلت تُعلي من شأن الرقابة والقبضة الخارجية، وتخفض من مساحة المسؤولية الفردية والحرية الشخصية. أورد المجذوب في الخطاب الذي كتبه إلى روزميري بتاريخ ١٧/١٠/١٩٦٦م:

حينما حلت عادات وعقائد ما قبل التاريخ بأجدادنا الأوائل كانت المسئولية الأدبية أول ضحاياها. ولم يكن لأجدادنا الأوائل مسئوليات، فقد حملها عنهم الرب. لقد كانوا أنانيين ونحن لسنا مجبرين على العيش في عالم فقد إحساسه بالمسئولية. وأعتقد أنه يمكن للكائن الإنساني أن يكون حرا في أن يفعل ما يحلو له بشرط أن يكون مستعدا لتحمل المسئولية عن أفعاله٢٦.

ودعونا نتأمل هذه الجزئية من نص المجذوب أعلاه: (حينما حلت عادات وعقائد ما قبل التاريخ بأجدادنا الأوائل، كانت المسئولية الأدبية أول ضحاياها). فهنا يشير المجذوب إلى حق الفنان في التعبير عن نفسه، بحرية. كما يشير إلى «السنسرة» censorship أو تعريض الأدب والفن لغربال الرقيب ومقصه. فكل الثقافات المحافظة التي لا تدير صراعات القوى المشتجرة داخل ذاتها عن طريق الآليات الديمقراطية إنما هي ثقافات لا تملك فكاكا من ممارسة فعل

«السنسرة». في مثل هذه الثقافات يتم توظيف أجهزة الدولة وقوانينها وبشكل مستمر للحيلولة بين المبدعين وبين التعبير الحر. كما تتم في مثل هذه الثقافات تعبئة الرأي العام ضد فتح أي نافذة جديدة. وهكذا تتكلس الثقافة وتتحجر. وهكذا تخرج الأمم من مجرى التاريخ العام لتمارس موتا سريريا في جيب معزول على تخوم هوامش العالم الحي. عن طريق السنسرة تصادر الأجهزة حق الجمهور في أن يحكم على أعمال المبدعين بنفسه. فالقوى المتسلطة التي يمثلها من يملكون السلطة أو والثروة والآلة الإعلامية ومن يملكون حق رسم مناهج التعليم، تنصب من نفسها وصيا على الجمهور وعلى المبدعين سواء بسواء. إذ يجب ألا يريد الفنان أو المتلقي شيئا مخالفا لما تريده الدولة.
أيضا، هناك «السنسرة الطوعية» التي تنتج عن الخنوع الطويل للقوى الخارجية. ونتيجة لسيطرة السائد ووجود رأي عام غير سمح يبدأ المبدع في تجنب تجاوز الخطوط الحمراء تطوعا من تلقاء نفسه. ومن مظاهر السنسرة الطوعية تجنب المبدع ابتداء لطرق مواضيع بعينها، أو التعبير عن أفكار بعينها، أو استخدام تعبيرات بعينها، لعلمه أنها تضعه في مواجهة غير مريحة مع ذلك الرأي العام غير المتسامح. ويرى المجذوب أن تترك السلطات تقدير الأمور للفنان فينشر على الجمهور ما يريد أن ينشر، ويعرض ما يريد أن يعرض ويتولى من ثم الدفاع عن نفسه بنفسه أمام الجمهور المعني. ولا مبرر أبدا لتدخل السلطات في شأن كهذا. ولقد عاني المجذوب من السنسرة خاصة «السنسرة الطوعية» التي أرغمته الأعراف السائدة على فرضها على نفسه بنفسه. ولقد عبر المجذوب عن ذلك الضيق بجلاء شديد حين قال: (وفي الديوان شعر مكشوف سأنشره وليخلعني المشائخ في الدامر)! وهنا لا يشير المجذوب إلى السلطات السياسية وإنما يشير إلى أهله وذويه الذين يمثلون بحكم المكانة الدينية سلطة اجتماعية قوية. ويتضح من عبارة المجذوب أن «خلع المشائخ» له هو أكثر ما كان يخشاه. وهذا يوضح قوة قيد التربية وقوة سلطة الأقارب.

أيضا دعونا نتأمل عبارة المجذوب التالية التي تقرأ: (ولم يكن لأجدادنا الأوائل مسئوليات فقد حملها عنهم الرب). فالناس في مجمل تاريخهم ومن حيث هم لم ينهضوا بالمسؤولية الفردية، ولم يفهموا ما هي المسئولية الفردية، وماذا تعني، إلا قريبا جدا. فقد عمل الكهنوت في جميع الديانات على تغييب الأفراد عن ذواتهم، وحال بينهم وبين ممارسة الحرية الفردية، وتحمل تبعات ممارستها أمام القانون. وأوروبا لم تعرف الحرية الفردية والمسؤولية الفردية ولم تعرف ما يعنيه الحكم الدستوري حقيقة، إلا بعد الثورة الفرنسية، وبعد أن أخذت الأنظمة الملكية المتحالفة مع الكهنوت الكنسي في الانهيار. والطريف حقا أن قيام الديمقراطيات في أوروبا لم يمنح بقية العالم الحرية والأمن. فالديمقراطيات الغربية التي نشأت في أوروبا هي ذاتها التي غزت قارات العالم واستعمرتها بقوة الحديد والنار. وهي التي نهبت خيرات تلك المستعمرات. كما أنها هي التي هجَّرت الرقيق قسرا من إفريقيا إلى الأمريكتين. وهي التي أبقت على أنظمة الفصل العنصري في أمريكا وجنوب إفريقيا حتى النصف الثاني من القرن العشرين! ومن ذلك يتضح أن حراك التحرير لا يشمل بالضرورة كل جانب.

لم يكتف المجذوب بتطلعه للمرأة الغربية وحدها وإنما تطلع أيضا نحو أنثى الشرق الأوسط في حواضر المتوسط العربية، خاصة بيروت. راسل المجذوب الأديبة المعروفة غادة السمان، كما راسل شاعرة بيروتية اسمها كلثوم. ففي رسالة بعث بها إلى صديقه علي أبوسن بتاريخ ١٠/٥/١٩٦٨م، كتب المجذوب: شاعرتي في بيروت .. كتبت من أجلها ثلاث قصائد: البشارة - القربان - الخروج على الشكل الجديد .. وهي شاعرة اسمها كلثوم .. شاعرة ممتازة أشعر مني .. هذا صحيح وحاجة تكسف .. والخطابات بيننا متصلة .. وقد أُنعظتُ من بلد بعيد.. وغادة السمان تكتب في مجلة الحوادث البيروتية .. كاتبة ممتازة من غير شك وأنت تعرفها ياعزيزي السندل٢٧، (الصندل)، وأعجبتني إحدى مقالاتها فكتبت معلقا خطابا خاصا .. ولكنني قبل ذلك

أرسلت إليها خطابا أنتقد فيه بعض أعمالها .. وكان خطابا شرسا .. كان ذلك قبل أعوام. والخطاب الثاني الذي كتبته إليها كان قبل شهر وأكثر .. كان خطابا جيدا.. وأنا واقع في حب عقلها .. واللهِ! مُشّ؟ ... لم أخل من شحدة حذرة جدا في خطابي الثاني .. طلبت إليها ـ كأنني لا أبالي ـ أن ترسل إليَّ ردا للمناقشة .. مسخة .. ولم يأتني رد.٢٨

لقد حرصت على إيراد هذه الفقرة الطويلة من هذا الخطاب على اشتماله على مما يمكن أن يكون صادما للبعض لأن يكشف عن الوسواس الجنسي الذي ظل يختبئ في تلافيف توق وشوق المجذوب إلى عوالم الأنثى الأجنبية. فعلى الرغم من إظهار المجذوب رغبته في مكاتبة أنثى أجنبية مشتغلة بشؤون الأدب مما قد يوحي ببراءة الرغبة وانحصارها في هذه الفانتازيا الفكرية الأدبية، إلا أن ذلك لم يكن سوى قناع ظل يخفي وراءه الكثير من الوساوس والهواجس الجنسية. ولنقرأ عبارات مثل: (لقد أنعظت من بلد بعيد)، التي وردت في سياق حديثه عن الرسائل المتصلة بينه وبين من أسماها «شاعرتي في بيروت». والمثير للاهتمام، أن المجذوب لا يتردد في السخرية من نفسه. وتنطوي تلك القدرة على السخرية من الذات لدى المجذوب على حيلة ماكرة كثيرا ما استخدمها لكسب عطف القارئ. يقول المجذوب الشيء ثم ينفيه! ومثال ذلك قوله: (وأنا واقع في حب عقلها). غير أنه سرعان ما يشوش عن عمد على تلك الصورة التي رسمها للأمر، بقوله: (واللهِ! .. مُشّ؟). وكأني بالمجذوب يقول لعلي أبو سن: أنت بطبيعة الحال أعرف بحقيقة الأمر!!

الوساوس والهواجس الجنسية أمر شائع في كتابات المجذوب وفي أشعاره وذلك أمر وسم كتابات المجذوب ونثره. وهو عندي أحد علامات عبقريته، وأحد علامات كبر الطاقة الحياتية التي كان يمتلكها. فالذات الإنسانية الفنانة، ذات حية، وهي الذات التي حظيت بعمق وكثافة في الانفعال. فالانفعال بالجمال والنزعة الحسية في التعبير عن الجمال في الآثار الفنية والأدبية وجهان لعملة واحدة. فالانفعال بالجمال والنزعة الحسية والتوق

الايروسي للالتحام بالمُتَعِّين الحسي هو لدى التحليل النهائي توق للالتحام بالجوهر. هو تعبير عن شوق دفين إلى الحالة الأولى التي سبقت الانفصال. هو تعبير عن الرغبة العميقة في العودة إلى رحم الكون. أو قل العودة إلى حالة الأمن الأولى التي انفقدت بالانفصال عن بنية الكون، التي جرى التعبير عنها في مستوى من المستويات، بحادثة الخروج من رحم الأم. وفي مصطلح التصوف فقد تعينت الذات القديمة في أعلا تعيناتها في المرأة. وكما سبقت الإشارة فإن تشبيب المتصوفة بـ «سلمى»، و"لبنى"، و"ليلى"، إنما هو تشبيب بالمفقودة الأصلية. فالعشق والهيام والوله إنما هو عشق للجوهر، وذلك هو العشق بالأصالة. أما عشق الأنثى، حاضرة كانت أم غائبة، فإنما هو عشق بالحوالة. وما أكثر ما اندغم لدى المتصوفة وسائر المرهفين قديم هذا الشأن في محدثه، ومحدثه في قديمه.

لقد كان الهاجس الجنسي جزءا أصيلا من توق المجذوب إلى تلك الأنثى الأجنبية التي مثلت في مخياله وتشهياته ما ظل يتطلع إليه من ندية فكرية وشعورية. والهاجس الجنسي المقصود هنا ليس هو الهاجس الجنسي الأولي، الذي يقود الشخص من رجل أو إمرأة إلى ممارسة تطفئ إلحاح الشهوة في مستواها الأولي الخام، أو ما ظل يسميه فيلسوف اليسار الجديد، هربرت ماركوزا بالـ sexuality localized . الطاقة الإيروسية في عمقها العميق إنما تعبر عن نزعة الالتحام والذوبان في روح الكون. وهذا ما تعكسه أشواق المتصوفة وتعبيراتهم. بهذا المعنى اتسمت أشواق المجذوب إلى المرأة الأجنبية بذلك الطابع الإيروسيerotic الصوفي. ومن تلك الآيروسية الصوفية العميقة انسربت إلى السطح التعبيرات الحسية الشهوانية التي ظهرت كثيرا في شعره وفي نثره. جاء في قصيدة المجذوب التي أسماها «عذراء»:

صدرُكِ الفارسُ المقاتلُ

هل يذكرُ خذلانه على شفتيْكِ؟

كشّرتْ هرَّتي وعاجلني الغابُ

حديدَ البريقِ في ناجذيْك
هل تخافُ الغصونُ من ثمرٍ
أَجْنَى وعُرْي التفاح في وجنتيْك؟
لمَ تَجَفَّلْتِ حينما استرسلَ الماءُ
وغام الصفاءُ في مقلتيك؟
وأخَذْنَا وما اشْتَفَيْنَا ولا زلتُ
أرى صرختينِ في ناهديْك
لذَّتي بُعدك السحيقُ وزادي:
ذلك العشُّ ساقطاً من يديْك٢٩

فوجهة المجذوب الأصلية هي البعد السحيق، (لذتي بعدك السحيق). والبعد السحيق يعني فيما يعني حقيقة العلاقة، وحقيقة الوصل المندغمة في وصل الظاهر. والدلالة على ذلك واردة في البيت الآخر حيث يقول المجذوب: (وأخذنا وما اشتفينا) فالعطش قد ظل ماثلا حتى بعد الشرب، وما ذاك إلا لأنه عطش قديم وجهته هي القديم، كانت، وما زالت، ولن تنفك، ولكن أكثر الناس لا يعلمون!

في خطاب بتاريخ ٨ أكتوبر ١٩٦٦، كتب المجذوب إلى علي أبو سن:

ليس هناك تناقض بين الفن والحب، لأن الحب في أصله صورة فنية متجددة تلمسها لحما ودما وصوتا ولونا وعطرا وحنينا. والحب هو الطريق إلى الجميل المجهول لأن المحبوب لا يخفي عنك شيئا من نفسه، ويقودك. ولا اشترط شيئا. فإن المحبوب لابد أن يكون مثل المحب، والإنسان لا يحقق إدراكه لذاته والعالم من حوله إلا من خلال هذه الصفة ... كالوردة وعطرها.٣٠

حكى المجذوب عن خطاب وصله من روزميري فكتب إلى صديقه علي أبوسن يخبره فيه بسروره بذلك الخطاب. قال المجذوب إنه كان يقرأ ذلك الخطاب ثم يدخله في جيبه ثم يخرجه ليقرأه مرة ثانية وهكذا دواليك. كتب المجذوب يصف حالته مع ذلك الخطاب: (أضع يدي، مرة بعد مرة على جيبي ..

أخشى أن يكون خطاب روز قد ضاع .. قرأته مرارا .. وأخرجه لأقرأه وفي المرة الأخيرة تحرك إحساسي وانتعش .. قلت له: الدَّخَلَكْ شِنو؟!).٣١ لقد مثل الخطاب بالنسبة للمجذوب وهو مجرد ورقة مرقومة بالحبر ما يشبه اقتراب جسد المحبوب من جسد المحب. فقد أيقظ الخطاب في المجذوب حالة «فيتيشية» fetishistic أي حدوث الإثارة الجنسية من متعلقات الشخص المحبوب أو المرغوب. ويظهر ذلك جليا في قول المجذوب حين أخرج الخطاب من جيبه ليقرأه مرة أخيرة: (وفي المرة الأخيرة تحرك إحساسي وانتعش .. قلت له: الدَّخَلَكْ شِنو؟!).

العلاقة الإيروسية بالأشياء خارج إطار الجنس في تجلياته المعروفة أمر معروف في علم النفس. كل ما في الأمر أننا لا ننتبه للأحاسيس وللتعبيرات الإيروسية في علاقاتنا بمختلف الأشياء. في كتابه (الإنسان ذو البعد الواحد) كتب هيربرت ماركوزا في معرض انتقاده للحضارة الأمريكية الاستهلاكية والتحويرات التي أحدثتها على الغرائز واصفا علاقة الفرد الأمريكي بسيارته التي يبالغ في العناية بها وغسلها كل يوم أمام مرآب بيته، متأملا ما تضفيه عليها تلك العناية الفائقة بأنها علاقة ايروسية «جنسية» تعبر عن التشوهات التي أحدثتها الحضارة الاستهلاكية في الأفراد.

ظل الجنس أحد المواضيع التي عالجتها الفنون والآداب بكثافة عبر التاريخ. ولم يكن تناول الجنس كثيمة أدبية وفنية حصرا على الحضارة الغربية، كما يحاول البعض عندنا أن يوهم الناس. فالثقافة العربية قبل الإسلام وبعد الإسلام عالجت الشأن الجنسي والمشاعر الجنسية بكثافة. وقد وسمت الحسية والشهوانية أجزاء معتبرة من ذلك التاريخ. ولم يكن شعراء العربية وأدباؤها يتحرجون من التعبير عن المشاعر والتجارب الجنسية في شعرهم وأدبهم ولم تكن مجتمعاتهم في غالب الأحوال تجد في ذلك حرجا أيضا.

الحسية لم تكن وقفا على المجذوب وحده. فكثير من شعراء وأدباء جيله وسمت تعبيراتهم النزعة الحسية. فالناصر قريب الله، وحمزة الملك طمبل، ومحمد

أحمد محجوب، اتسمت أشعارهم بالنزعة الحسية، كما سبق أن أوردنا. أما المجذوب فقد كان أكثرهم جرأة في التعبير عن النزعة الحسية. كان المجذوب أعمق إدراكا، وأعلى موهبة من رصفائه. كما كان غارقا بكليته في الحالة الشعرية التي تلبست وجوده وحياته فشغلته عن ما يشغل به الناس أنفسهم عادة. فهو مثلا لم يكن كالعباسي أو كالمحجوب. وقد أشار الطيب صالح إلى تميز المجذوب في انتمائه لشعره مقارنة برصفائه، وذلك في المقدمة التي قدم بها كتاب الدكتور حسن أبشر الطيب (العباسي الشاعر التقليدي المجدد).

قال الطيب صالح متحدثا عن الشاعر محمد سعيد العباسي:

كانت له، كما أوضح الدكتور حسن طموحات أخرى بعيدة عن مجال الشعر، وكان الشعر لديه نشاطا ضمن أنشطة أخرى في الحياة. إنه في هذا يشبه شعراء أمثال محمد أحمد محجوب وأحمد محمد صالح وآخرين من جيله والجيل الذي يليه. كانوا شعراء كبارا، ولكنهم أيضا لم يريدوا أن يدفعوا الثمن الباهظ الذي دفعه التجاني ودفعه المجذوب. ولم يكن الشعر عندهم هوسا ملازما، بل نداء يُلبَّى أحيانا، ولا يُلَبَّى في أحيان كثيرة.٣٢

تلبست الحالة الشعرية المجذوب منذ نعومة أظفاره ولم تترك في حياته مكانا لغيرها. والنزعة الحسية والبحث المتصل عن حالة الالتصاق بروح الكون وجسده لدى المجذوب لم تكن حالة مرتبطة بحداثة السن، حيث يطغي الدافع الجنسي، وتكثر الخواطر الجنسية، وحيث يكون فوران الهورمونات في أوجه. الهاجس الحسي لدى المجذوب هاجس انفعالي جمالي لازم المجذوب في سائر سني حياته. ويتضح ذلك في تعبيراته الحية عن يومياته، وما يراه وهو يذرع شوارع الخرطوم جيئة وذهابا. ففي رسالة بعث بها إلى الدكتور حسن أبشر الطيب بتاريخ ١٩٧٧/٩/٩م، كتب المجذوب:

ما أشد الزحام في الخرطوم - غير منظم - وألمح ببصري الكليل بنات إرتريا في البنطلونات الفصيحة والقمصان المشجرة كأوراق الشجر.. لا تخفي ما وراءها من ثمر .. شيء كمثرى .. وشيء تفاح وشيء دوم .. وأديم التهليل

للصانع الجليل والألوان عسل وقمح. تعرف يا سيدي، متعك الله، طعم القمح الحر بعسل النحل من أمادي. يمشين بخطى ثابتة وذلك لاستقامة أعوادهن. ولك أن تتأمل شيخا عضيرا مثلي يرسل بصره من خلال نظارته ويختلس من هذه الحدائق الجبلية.٣٣

لقد كان المجذوب فنانا بمعنى الكلمة. ولو عاش المجذوب في مناخ كالمناخات التي عاش فيها كتاب الرواية في أميركا اللاتينية، على سبيل المثال، لرأى الناس عجبا من كتاباته. ولقد سمعت الطيب صالح يقول في دار الكتاب السودانيين في الخرطوم في زيارة له للسودان في سنوات حقبة الديمقراطية الثالثة (١٩٨٥-١٩٨٩م) إن حرية الكاتب في أميركا اللاتينية لا تحدها سوى حدود موهبة الكاتب نفسها. وما من شك أن الكاتب في العالم العربي الإسلامي، خاصة في حالة الردة الثقافية القائمة الآن، التي أرجو أن نكون مارين بأخرياتها، يحس كمن يسير على البيض، إن هو أراد أن يتخطى بتعبيره عن مشاعره أو حتى التعبير عن مشاعر شخوصه الروائية الحدود التي ترسمها لحرية التعبير الثقافة السائدة. لقد كانت مأساة المجذوب مأساة تحكي على نحو بليغ بروز العبقرية الكبيرة في غير زمانها، وفي غير مكانها. اللهم إلا إذا آمنا بأن أمثال المجذوب يولدون ويعيشون في الزمان الخطأ والمكان الخطأ، فيدفعون الثمن الأفدح، ويؤجرون على دفع الثمن الأفدح، لكونهم يفتدون من يجيئون بعدهم في المستقبل. وها نحن جميعا الآن ننهل من منهل المجذوب الذي لا ينضب! ما أقول به هنا فيه صبغة مسيحية، وهو يجد أصداء في نفسي، فالمسيحية هي طرف الإسلام الأعلى، في حين أن اليهودية هي طرف الإسلام الأدنى. وما الإسلام سوى الحالة المتوسطة بين الحالتين، كما شرح الأستاذ محمود محمد طه وأبان كثيرا. أجد في فكرة الفداء المسيحية عزاء وسلوى من الإحساس بفداحة ضياع الأرواح الكبيرة، التي تمر ولا تجد في الواقع سوى الصلب المستمر. وإني لأرجو أن يجد القارئ المتعاطف مع غربة الفنانين عزاء في ذلك مثل الذي أجد.

امتلاك قلب روزميري ثم الهرب منه:

كثيرا ما خامرني شعور بأن المجذوب لم يكن يعرف حقيقة ما يريد! ولقد أجرؤ فأقول إن المجذوب كان يستمتع بحالة البحث أكثر من متعته بنتيجة البحث. فمن المحتمل جدا أن يكون المجذوب مستغرقا في هذا التعلق بكل هذه الأشياء البعيدة عن متناول يده من أجل أن يعالج الإحساس بالخواء وبالعبث الذي ظل يعكر عليه طعم العيش، أو ربما ليُسكت عضة الجوع الروحي التي كانت تنهش أحشاءه. ونلاحظ أن المجذوب حين يقترب من هدفه - كما في حالة روزميري - وتصبح أمنيته في متناول يده يبهت بريق تلك الأمنية في عينيه، ولا يعود يراها سوى سراب بقيعة. ظل المجذوب يطارد روزميري بالخطابات، وظل يحاصرها بإلحاح شديد. وحين أقبلت عليه روزميري بكليتها، ولى هاربا منها!! ويبدو أن المجذوب حين يجد الجد لم يكن يملك سوى الرجوع والاحتماء في صدفة الحالة السودانية التي ظل يتذمر من انحباسه فيها. يعود المجذوب لأسرته ولصورة سليل البيت الديني وكل ما يرتبط بذلك. غير أنه لا ينفك معتلقا بأنثاه الغائبة!!

أيضا يخامرني شعور بأن المجذوب ربما استخدم آفاق الهرب تلك التي كان يتعلق بها هنا وهناك، كمجرد محفز مثير stimulus ، يمخض به الطاقات الإبداعية في داخله. وقد تنبه علي أبوسن إلى تلك الحاجة لدى المجذوب حين طفق يبحث له عن امرأة بريطانية أديبة تراسله. ولقد ذكر علي أبو سن أنه أراد أن يأتي بامرأة إلى حياة المجذوب حتى يعيده إلى عالم الشعر الذي أخذته منه الوظيفة لسنوات طوال.

جرى المجذوب كثيرا وراء روزميري حتى وقعت في غرامه تماما. فبعد أن رأت روزميري المجذوب رأي العين حين زار لندن وتحدثت إليه، انقلبت من إحساسها بعدم عملية وجدوى العلاقة المستدامة معه إلى تعلق مخيف به. وقد كلفها ذلك الانقلاب الفجائي حياتها المستقرة في لندن، بل وتوازنها العقلي والنفسي كما سنرى لاحقا. ففي البداية كان المجذوب مقبلا عليها

بكليته وقد ألقى في أرض المعركة من أجل كسبها إلى قلبه بكل أسلحته الثقيلة. ولكن في الوقت الذي كان فيه المجذوب مقبلا على روزميري بكليته كانت روزميري تحاول ألا تنجرف معه حتى النهاية. وكانت تحرص فيما يبدو من رسائلهما أنها تفضل أن تحتفظ بحياتها في بريطانيا كما هي، وألا تتعدى الأمور بينها وبين المجذوب المراسلات الأدبية. غير أن المجذوب ساءه ذلك جدا. وفي إحدى رسائل الصد، حدثت روزميري المجذوب عن البراغماتية وأثرها على الحياة الغربية، وعن عملية الغربيين، وعن ابتعادهم عن التعبير عن عواطفهم بالطريقة التي رأتها في خطاباته إليها. فانزعج المجذوب كثيرا من ذلك، وكتب إلى صديقه علي أبوسن يشكو إليه روزميري في مرارة وحنق غير خافيين:

وزعَمَتْ أن الغربيين أصبحوا لا يعبرون عن عواطفهم بالطريقة التي كتبت إليها بها، وهم يسخرون من هذا النوع من التعبير العاطفي لأنهم يعتنقون فلسفة الذرائع Pragmatism وهذا عذر حلو جدا. تقول إن خطاباتي ذكرتها بالزمن الماضي حيث كان الرجال يكتبون خطابات دافئات طوال. وأنها ارتاعت من خطاباتي .... وعلى كل حال فهي تستثني نفسها من ذلك لأنها تعرف الفنانين، وأنا كما تقول منهم، وهي كما ترى تعدني فنانا عظيما .... وفلسفة الذرائع قرأت عنها كثيرا. وهي فلسفة شريرة، غير إنسانية، فإن الوجود في هذه الفلسفة هو أن تكون مفيدا........... وهي فلسفة لا تؤمن بشيء خارج النفس .. نفعية محضة، وهي لذلك تعزل الأوربيين والأمريكان.. وتعزل المساكين أمثال روزميري فلا يستطيعون التعبير عن عواطفهم٣٤..

ويواصل المجذوب في نفس الرسالة أعلاه، فيقول:

لقد كتبت إليها وكتبت إليَّ ونمت بيننا بالضرورة علاقة، وهي تحاول قتل هذه العلاقة. هذه المرأة المسكينة ليست هكذا.. ولكنها ذكرت الفلسفة لتردني عنها لتقول إنها عملية وخير لها أن توثق علاقتها بمن هو موجود.

وهكذا حمل المجذوب حملة شعواء على البراغماتية وعلى تأثر روزميري بها،

لكونها – كما يرى المجذوب – فلسفة، (تعزل المساكين أمثال روزماري فلا يستطيعون التعبير عن عواطفهم).. ولكن بعد فترة انقلب الحال، وأقبلت روزميري على المجذوب بكليتها!!

توقف المجذوب في لندن وهو في طريقه إلى واشنطن في زيارة قصيرة. وفي الأيام التي أمضاها بلندن التقى المجذوب بروزميري. يقول علي أبو سن إن روزميري أخذت تتعلق بالمجذوب تعلقا شديدا بعد أن رأته رأي العين، وبعد أن تحادثت معه. فقد أمضيا وقتا كانا فيه يتنقلان بين المتاحف والحدائق وغيرها من معالم لندن. ويقول علي أبو سن إن وجه روزميري ظل يكتسي بمسحة جادة كلما اقترب موعد مغادرة المجذوب لندن إلى واشنطن. وقال علي أبو سن أيضا إنه كان يبدو عليها حال من هو مقبل على اتخاذ قرار خطير. ويضيف، أنه كان يرى المجذوب وروزميري يتجادلان من على بعد ولاحظ من حركات يديهما وتعبيرات جسديهما أن روزميري كانت كمن يحاول إقناع المجذوب بشيء والمجذوب كمن يحاول إثناءها عن ذلك الشيء. ويبدو أن ذلك الإقبال السريع من جانب روزميري قد أربك المجذوب وأزعجه. فهو لم يكن مستعدا لذلك التطور السريع. لقد وضعته روزميري فيما يبدو أمام الأمر الواقع وكأنها تقول له: لقد قلت إنك تريدني في حياتك وكنت تضيق بتحفظاتي فها أنذا جاهزة لكي أصبح جزءا دائما من حياتك. انزعج المجذوب من ذلك التطور الفجائي وتحدث إلى صديقه على أبو سن معبرا عن انزعاجه واستغرابه قائلا: (زولتك دي .... الحكاية شنو؟!). فرد عليه صديقه علي أبوسن في دعابة شامتة قائلا: (ود أمي كنينة!! تحسبو لعب؟). غادر المجذوب إلى واشنطن مهموما ليكمل بقية رحلته. وفي الوقت الذي كان فيه المجذوب في واشنطن كانت روزميري في لندن تجهز نفسها للحاق به. ويذكر علي أبوسن أن روزميري ربما تكون غادرت إلى واشنطن في نفس اليوم الذي توقف فيه المجذوب في لندن، وهو في طريقه عودته إلى الخرطوم. وعلم المجذوب حين وصوله إلى لندن من علي أبوسن أن روزميري ربما تكون في

طريقها إلى واشنطن لكي تلحق به ولتقنعه بالبقاء معها هناك. وذكر علي أبو سن أن المجذوب أصيب باضطراب شديد وبحيرة كبيرة حين عرف ذلك. الشاهد أن المجذوب عاد إلى السودان مرتعبا من ذلك التطور، ويبدو أنه منذ تلك اللحظة أقفل نافذة روزميري، وإلى الأبد. أما روزميري فقد حكى علي أبو سن أنها ذهبت تبحث عنه بجنون في واشنطن، وأنها أصبحت مضطربة وغريبة الأطوار كما صورت ذلك لعلي أبو سن، صديقتها التي استضافتها هناك. وتروي تلك الصديقة أن روزميري ما لبثت أن اختفت من البيت ولم تهتد صديقتها تلك إليها بعد ذلك ولم تعرف شيئا عن ما آلت إليه أمورها. وهكذا انتهى تعلق المجذوب بروزميري تلك النهاية المأساوية. ولا أظن أن المجذوب كان يظن أن دخوله إلى عالم روزميري سوف يعصف بحياتها على ذلك النحو المأساوي. ولو أنه علم مسبقا لربما تردد في دخول تلك التجربة. وأكاد أجزم أن المجذوب قد ندم ندما شديدا على اقتحامه عالم تلك السيدة البريطانية على النحو الذي وقع منه.

لقد ظل المجذوب هاربا من السودان رغم بقائه المستمر فيه حتى وفاته في العام ١٩٨٢م. ظل المجذوب طيلة حياته متعلقا بالخارج، ويبدو أن ذلك التعلق كان معينا له في تخفيف حالة عدم التصالح مع الواقع التي كان يعيشها. عاش المجذوب محزونا وأسيانا على نفسه. وقد استعان على ذلك بالشعر وبالفكاهة وبالسخرية وبالكتابة المستمرة إلى أصدقائه.

المجذوب والموت:

حين تعجز النفوس الحية عن تحقيق ما تصبو إليه من عيش عميق يناسب طاقتها وحاجتها، تقوم بمحاولة ترحيل تلك الطاقة الكبيرة عبر حاجز الموت. وهذه واحدة من مكينزمات إعادة التوازن إلى حالة ظلت مختلة اختلالا عميقا. ويمثل الانتحار التعبير الأكثر مأساوية عن هذه الحالة. يموت المبدعون المُحْبَطُون مبكرا، لأنهم حين تنغلق أمامهم السبل تقوم قوى الاستمرارية فيهم بإقناع نفوسهم بالتصالح مع ما بعد الموت. ولقد تكررت في كتابات المجذوب

وأشعاره إشارات كثيرة إلى الموت، وإلى تأمله بغية التصالح معه. وتلك، فيما أرى حالة تعتري المبدعين، الذين لم يتم إشباع نهمهم للحياة الخصبة العريضة بالقدر الذي تصوروه، وتطلعوا إليه، بسبب الظروف المحيطة بهم، التي تحول بينهم وبين الانسجام المريح مع محيطهم، وتحقيق السلام الداخلي الذي كانوا ينشدون.

في قصيدته «منير والليل» كتب المجذوب عن الموت يقول:

وما الموت إلا راحةٌ بعدَ راحة

ويعقبها صمتٌ على الدهر ماحلُ

سأنزل بعد الأَيْنِ قبراً ضَلَلْتُهُ

تضيعُ به الشكوى، وتَفْنَى البلابِلُ

أمانك إن القبرَ لا رعبَ عنده

كآدمَ في صلصاله وهو جاهِلُ

أمَنْ خلق الأحلام كنزاً أحالها

فقاقيعَ ما فيها لمسعاي ساحلُ؟٣٥

وكتب المجذوب إلى صديقه علي أبوسن:

كنت أخاف من الموت.. ولكنني بعد التفكير بدأت أستأنس به، فزال خوفي منه. وهو لن يكون نهاية.. وكنت أخشى من فقد الأحباء فافتقدتهم. وفكرت في ذلك فوجدت أنني قادر على تذكر اللحظات السعيدات التي وهبوني إياها.. فإذا ابتسمت للذكرى فأنا ابتسم لوجود الأحباء في نفسي. المهم أن نرضى.. ففي الرضا فسحة طيبة هادئة تجد فيها نفسك ونفوس الآخرين ولا تنفرد بحزنك، لأنه تلاشى في أحزان الآخرين.. وهذه هي الحياة. ٦٣

وفي عام ١٩٧٧، أي قبل خمس سنوات فقط من وفاته، كتب المجذوب خطابا إلى صديقه، الدكتور، حسن أبشر الطيب يشتكي فيه من أن حصوله على الجائزة التقديرية في عهد الرئيس جعفر نميري لم يصاحبه منحه الوسام الذهبي، رغم أن اللائحة تنص على ذلك. ولقد استوقفتني تلك الجزئية من

الخطاب كثيرا. لم أكن أظن أن المجذوب من الذين يحفلون بتكريم يأتي من قِبَل دولة، بله دولة رئيسها شخص مثل جعفر نميري. ولكن يبدو أن لكل نفس بشرية ارتفاعاتها وانخفاضاتها. وكثيرا ما قاد الهم المزمن واليأس المطبق المبدعين إلى أن يظهروا بقامة أقل من قامتهم الحقيقية. وكما قيل قديما، إن (لكل سيف نبوة، ولكل جواد كبوة). ودعونا نقرأ ما كتبه المجذوب وهو يمر بتلك الحالة:

تذكر أن الرئيس القائد تعطف علي بجائزة تكريمية قبضت ١٥٠٠ جنيه شاكرا. ولم أعط الوسام الذهبي، وهو جزء منها في لائحة التكريم، استحيت أن أسأل، ونال من لم يبل بلائي الجائزة التقديرية والوسام الذهبي. الإنصاف جميل ومثلي منذور للحزن والصمت ووراء ذلك التاريخ. ولكن، هل يعزيني إنصاف التاريخ؟ - هل يسمع التجاني قول التاريخ فيه؟ .. إنني أؤمن بالعزاء في الموت. أعذرني لهذا التفكير الخابي ولا أؤكد محبتي إلا ببثي إليك ما في صدري.٣٧

لقد توقفت كثيرا في ما كتبه المجذوب عاليه. فلقد كنت أظن أن المجذوب قد حقق من تكامل الذات، ومن تفجر كنوز الداخل، ما يمكن أن يغنيه عن البحث عن الاعتبار لدى الدولة. ولكن يبدو أن المجذوب لم يحقق عبر مسيرة حياته تصالحا تاما مع خيار الشعر الذي اختاره لنفسه، منذ أن كان فتى غض الإهاب. ظل المجذوب يشكو وبشكل مستمر، ضيق ذات اليد، ويغبط الأثرياء على ثرائهم. في نفس الرسالة السابقة كتب المجذوب مخاطبا صديقه، الدكتور، حسن أبشر الطيب شاكيا من عدم قدرته على بناء منزله في قطعة الأرض التي حصل عليها:

.... وأبحث عن شركة تبني منزلي في الأرض الخالية وتؤجرها وتأخذ الإيجار لقاء التكاليف! ما رأيك في هذه الفكرة الهائلة! فإذا فرغنا من الحساب صرت من أعيان الخرطوم! ونظرت إلى الشعر المشئوم من بعيد منكرا علاقتي بصاحبه.

ومع أن روح الدعابة ظاهرة في حديث المجذوب أعلاه، إلا أن إحساس المجذوب بفشله الاقتصادي في حياته يبدو شديد الجلاء. فضيق ذات اليد النسبي الذي اتسمت به حياة المجذوب، قد كان عنصر إقلاق مستمر له. وما من شك أن ضيق ذات اليد، يضيق على حرية الشخص، خاصة الفنان التواق إلى التنقل وإلى استكشاف المجاهيل البعيدة من شعوب ومن ثقافات، ومن نظرات متنوعة إلى الكون والحياة. ضيق ذات اليد قيد يحد من خيارات المرء، اللهم إلا إذا اختار ذلك المرء الخيار الصوفي الذي يستعيض بكنوز الجوهر المعنوية عن الأعراض المادية. يمكن أن يذهب ضيق ذات اليد بالفنان في وجهة لم يكن يريد الذهاب إليها أصلا.

ودعنا نقرأ هذه الفقرة مما كتبه المجذوب مرة أخرى:

الإنصاف جميل، ومثلي منذور للحزن والصمت، ووراء ذلك التاريخ. ولكن، هل يعزيني إنصاف التاريخ؟ ـ هل يسمع التجاني قول التاريخ فيه؟ .. إنني أؤمن بالعزاء في الموت. أعذرني لهذا التفكير الخابي، ولا أؤكد محبتي إلا ببثي إليك ما في صدري.٣٨

يتساءل المجذوب هنا عن جدوى أن يعزي نفسه بأن التاريخ سوف ينصفه فيما بعد. فالشاعر التجاني يوسف بشير مات، وهو في السابعة والعشرين من العمر، بسبب داء الصدر وهو معدم منبوذ. نعم، لقد أنصف التاريخ التجاني لاحقا. ولكن المجذوب يتساءل: (هل يسمع التجاني قول التاريخ فيه؟). وكأني بالمجذوب وهو يقول: ما فائدة قول التاريخ في المرء بعد أن يموت، ولا يصبح قادرا على سماع ذلك الإنصاف؟ وهذا التساؤل المر المقلق هو الذي دفع المجذوب لكي يعزي نفسه بالموت: (إنني أؤمن بالعزاء في الموت. أعذرني لهذا التفكير الخابي، ولا أؤكد محبتي إلا ببثي إليك ما في صدري). هكذا كان حال المجذوب، حتى قبل خمس سنوات فقط من وفاته!

لقد مثل المجذوب واحدة من أقوى حالات الهرب لدى الصفوة السودانية. ولقد عبر المجذوب عن هربه بصورة جلية للغاية. هرب المجذوب من معترك

الحياة السودانية ولاذ بمجموعة الهاربين كتوفيق صالح جبريل، ومنير صالح عبدالقادر، ومحمد محمد علي، كما أشار الأستاذ، محمد الواثق. ثم هرب المجذوب إلى الجنوب باحثا فيه عن مخرج من كبت الثقافة العربية الإسلامية في نسختها الفقهية السائدة في مدن الوسط النيلي. ثم ما لبث المجذوب أن دخل في الهيام بالأنثى الأجنبية على النحو الذي بينّاه. وعبر كل تلك التقلبات هرب المجذوب إلى الخمر أيضا. ولقد كانت الخمر واحدة من مهارب صفوة طلائع المتعلمين السودانيين.

كان المجذوب واحدا من شباب الخريجين الذين لم يريدوا للحركة الوطنية أن تقع في براثن الطائفية. غير أن الحركة الوطنية وقعت بالفعل في أحضان الطائفية. وكانت تلك واحدة من الخيبات التي مني بها ذلك الجيل. الحرص على ألا تقع البلاد في أحضان الطائفية هو الذي ساق المجذوب إلى الخط السياسي للأستاذ محمود محمد طه في حقبة الأربعينات. ولكن كما سلفت الإشارة ابتعد المجذوب عن خط الأستاذ محمود بعد أن صدع الأخير بدعوته الدينية التجديدية، وبعد أن رفع نموذجا للاستقامة والصدق والزهد والتجرد شق على كثير ممن انضموا إليه في البداية، فانفضوا من حوله. فقد تحول الحزب الجمهوري من حزب سياسي تركزت أجندته في تلك المرحلة على مقاومة المستعمر وإلهاب الحماس الوطني وتأجيجه، وخلق جمهورية سودانية مستقلة عن كل من بريطانيا ومصر، إلى دعوة دينية تجديدية تهدف إلى إحداث ثورة فكرية وأخلاقية بعيدا نوعا ما من العمل المباشر في معترك السياسة اليومية. وقد بقي المجذوب طيلة حياته وفيا للأستاذ محمود، محبا له حبا عميقا، معجبا بشجاعته، وبعمق تدينه، وبصدقه، وتجرده، ونقائه. هذا رغما عن اختيار المجذوب لعوالم الشعر والوقوف على السياج مراقبا لما يجري.

لم يكن المجذوب متفائلا في يوم من الأيام بما سوف تؤؤل إليه الحركة السياسية السودانية. كان يخامره إحساس مستمر أن البلاد كانت تمشي نحو الكارثة، وتلك من دلائل بصيرة المجذوب النافذة. كان يحس بأنه ليس

في وسعه أن يفعل شيئا تجاه ذلك. ولربما شاركه كثير من أبناء جيله ذلك الشعورز ذلك الإحساس هو الذي قاد المجذوب ومن يشابهونه إلى حالة الوقوف على السياج. وكما سلفت الإشارة فقد أشار الأستاذ محمد الواثق إلى أن جيل المجذوب من الشعراء قد اختار الوقوف بعيدا ساخرين من جيل الرواد من الخريجين الذي سبقوهم. ظلوا على الدوام يسخرون من أفكار ذلك الجيل ومن أحزابه ومن ساسته ومن أفكارهم، بل ومن الاستقلال نفسه!! ولو تأملنا خطابات المجذوب إلى صديقه علي أبو سن لرأينا نبرة التشاؤم التي حفلت بها إزاء مستقبل البلاد. وأود أن أورد طرفا من العبارات الدالة على نبرة التشاؤم في تلك الخطابات. من ذلك قوله: (البلاد هنا ضباب وسموم، وغربان وبوم ... وتسمع حركة الهدم بين ذلك). أيضا ورد قوله: (أرجح أن الائتلاف الحاضر سوف لا يستمر .. أعني خروج الصادق والإمام والأزهري .... السودانيون حقودون.. هذا ما يجري بين الحكام. أتذكر أنني قلت لك أن عرب السودان مخربون .. كل العرب مخربون .. هكذا قال ابن خلدون، ذلك الرجل الذكي). وورد أيضا: (السودان في خطر عظيم .. وإحساس الناس بالخطر معدوم. فكبار الموظفين ومن بيدهم مقاليد الأمور منفصلون في عالمهم الرقيق عن عالم الشعب).. وورد أيضا: (لا تشغل نفسك بأمور السودان فليس هنا شيء يعلق به الفكر فيرتب عليه نتيجة). وورد أيضا: (الفساد والدعاوي هي الأصل في السودان – والفساد السوداني عظيم له بوقات وطبول وضوء باهر .. له قبول .. هلاَّ .. هلاَّ! أتذكر بقرة الهنود؟ تدخل أنصع موقع تملؤه بولا وروثا فوق روث والويل لأعداء البقرة). وورد أيضا: (ترى الساسة هنا يتحركون، وهي حركة "سودانية" لا تؤثر فيما حولها، فتأمل!) وورد أيضا:

المهم في الأمر هو أن الأحزاب التقليدية قد انتهت. وهذا طبيعي، فلم يكن لها أصلا ما تعمله.. وكان الصادق آخر كرت في يد الأحزاب التقليدية.. الإخوان يحاولون ملء الفراغ السياسي وكذلك الشيوعيون .. وسيكون هذا لباب

الصراع إلى أمد طويل .. والطائفية ستتحول جماهيرها المخدوعة اليائسة إلى ود الترابي .. وفي لحيته القبيحة شر مستطير.٣٩

يمثل المجذوب جيل الأذكياء الذين رأوا منذ وقت مبكر جدا كيف أن أحلام الاستقلال قد تبخرت قبل أوانها. لقد كان المجذوب روحا كبيرا وعقلا كبيرا وطاقة خلاقة كبيرة. ولم تجد روحه الكبيرة وعقله الكبير وطاقته الخلاقة الكبيرة مكانا لها في مسرح شغله متوسطو المواهب وغيرهم ممن يحدثون من الضجيج ما تحدثه البراميل الفارغة. لقد ظل ضجيج خامدي المواهب يغطي على أصوات الأذكياء الذين يظلمهم هدوءهم وتواضعهم وترفعهم عن الدنايا وعزوفهم عن الشهرة والمال، من أن يجدوا مكانا لهم في سيرك السياسة السودانية. لقد ضحت الحركة الوطنية السودانية بالعديد ممن كانوا يملكون المقومات الحقيقية لكي يصبحوا قادة تاريخيين في مختلف أوجه النهضة. ورفعت في مكانهم من هم أقل قدرة وأقل بصيرة وأقل أمانة وصدقا. ولا عجب إذن! أن ظلت البلاد تتعثر لما يزيد عن نصف القرن بعد استقلالها. لم يظفر رجل في قامة المجذوب في كل مؤسسات الثقافة التابعة للدولة وعبر عهود الحكم الوطنية على اختلافها بأكثر من عضو في لجنة نصوص، تنظر في شأن الأغاني المقدمة للإذاعة السودانية! وظل حتى نهاية حياته يكسب عيشه من مهنة المحاسبة. لقد حبسنا ذلك الروح العظيم في الأرقام. وحتى عالم الأرقام هذا فقد مُنع المجذوب من العمل فيه في سنوات عمره الأخيرة. ويقول صديقه علي أبوسن والعهدة هنا عليه بوصفه الراوي: (حرموه من تجديد خدمته بالحكومة ورفضوا الاستجابة لنداءات الشرفاء بمنحه منزلا تقديرا لعبقريته الفذة). وهكذا آثر المجذوب الباقية على الفانية. والمجذوب رجل مبصر سليل مبصرين يعرف من أين ينفذ حين تنبهم المسالك وتستغلق. أنهى المجذوب هربه الطويل بأن آوى إلى الركن الشديد القائم خلف حجاب الموت. وأحسبه الآن ينعم برقدة برزخية هانئة وادعة. فسلامٌ على المجذوب في الخالدين. في الخطاب الذي كتبه المجذوب لصديقه علي أبو سن، في ١٩٨٠/٨/٢٠م،

وكان ذلك قبل ثلاث سنوات فقط من وفاته، ورد الآتي: (منعني من زيارة الشريف عبد الله الحسن، أمير الشرق، وفاة شقيقي الأكبر في مارس ٨٠ ووفيات أخريات .. وقد اعتزلت فلا أبرح داري). حين مات المجذوب في العام ١٩٨٢م، لم يكن قد تعدى الثالثة والستين من العمر.

هوامش الفصل الخامس

●●

١- عبد الرحيم أبو ذكرى، «وثيقة حوار مع الشاعر محمد المهدي مجذوب»، مجلة كتابات سودانية، مركز الدراسات السودانية، العدد ٣٠، ديسمبر ٢٠٠٤م، ص ١٤٩

٢- محمد إبراهيم أبو سليم، بحوث في تاريخ السودان، دار الجيل، بيروت، ١٩٩٢م، ص ١٦٦

٣- حسن أبشر الطيب، العباسي الشاعر التقليدي المجدد، بدون تاريخ ومكان نشر، ص ١٦

٤- عبدالرحمن عبدالرؤوف الخانجي، «أثر النزعة للرسم في الصورة الشعرية لمحمد المهدي المجذوب في ديوان نار المجاذيب»، مجلة الدراسات السودانية، معهد الدراسات الأفريقية والأسيوية، جامعة الخرطوم، العدد الأول، مجلد ٥، أغسطس ١٩٧٥م، ص ٢٧.

٥- حسن أبشر الطيب، العباسي الشاعر التقليدي المجدد، مصدر سابق، ص ٩

٦- عبد الرحيم أبو ذكري، مصدر سابق، ص ١٤٧.

٧- المصدر السابق، ص ١٤٧.

٨- علي أبو سن، ج١، مصدر سابق، ص ٢٠٥.

٩- المصدر السابق، ص ٢٣٣ ـ٢٣٤.

١٠- على أبو سن، ج٢، مصدر سابق، ص ٥٠.

١١- علي أبو سن، ج١، مصدر سابق، ص ٢٣٠.

١٢- المصدر السابق، ص ٢٧.

١٣- علي أبو سن، ج١، مصدر سابق، ص ١٦٨.

١٤- علي أبو سن، ج١، مصدر سابق، ص ١٩٥.

١٥- - Kay Redfield Jamison، Touched with Fire، Simon and Schuter، New York، ١٩٩٤.

١٦- عبد الرحيم أبو ذكري، مصدر سابق، ص ١٤٨.

١٧- المصدر السابق، ص ١٤٨.

١٨- المصدر السابق، ص ١٤٩.

١٩- - Rudolf Steiner، Education and Modern Spiritual Life، Stei
١٩٩٨،er Books، Blauvelt، NY، USA

٢٠- علي أبو سن، ج١، مصدر سابق، ص ١٩٥.

٢١- المصدر السابق، ص ١٦٨.

٢٢- المصدر السابق، ص ١٧٠.

٢٣- المصدر السابق، ص ١٧٨- ١٧٩

٢٤- المصدر السابق، ص ١٨٨

٢٥- المصدر السابق، ص ١٨٠

٢٦- المصدر السابق، ص ١٨٨

٢٧- يشير المجذوب إلى ما كانت تصف به غادة السمان لون بشرة علي أبو سن، حينما تعرفت عليه في لندن. إذ كانت تشبهها بالصندل، حسب رواية علي أبو سن.

٢٨- علي أبو سن، ج٢، ص ٥٩

٢٩- محمد المهدي المجذوب، الشرافة والهجرة، دار الجيل، بيروت، ١٩٨٢م، ص ١٠٢- ١٠٣

٣٠- علي أبو سن، ج١، ص ١٧١- ١٧٢

٣١- المصدر السابق، ص ١٨٢

٣٢- حسن ابشر الطيب، العباسي الشاعر التقليدي المجدد، مصدر سابق، ص ١٧

٣٣- حسن أبشر الطيب، إطلالة في عشق الوطن، مركز عبدالكريم ميرغني الثقافي، أم درمان، ٢٠٠١م، ص ١١٠

٣٤- علي أبو سن، ج١، ص ٢١٣ - ٢١٤

٣٥- محمد المهدي المجذوب، الشرافة والهجرة، "ديوان شعر" دار الجيل،

بيروت، ط٢، ١٩٨٢م، ص ٣٣

٣٦- علي أبو سن، ج٢، ص ٢٣

٣٧- المصدر السابق، ص ١١٠

٣٨- المصدر السابق، ص ١١٠

٣٩- علي أبو سن، ج١، مصدر سابق، ص ٢١٦

خاتمة

It is not impractical to consider seriously changing
.the rules of the game، when the game is clearly killing you
M. Scott Peck

ليس من اللاعملي أن تفكر بجدية في تغيير قوانين اللعبة

عندما يتضح لك جليا أن تلك اللعبة سوف تقتلك.

م. سكوت بك

هذا الكتاب ليس مجرد رصد لأحوال الهرب والهاربين، وإنما هو محاولة لفهم القوى التي تعيق الطاقات الخلاقة، وتخلق حالات الانسحاب وسط ذوي الطاقات العقلية، والوجدانية الكبيرة. وهو أيضا محاولة لتلمس مخرج من حالة الركود، وحالة المصادرة المستمرة لحرية الأفراد المبدعين، والإصرار الذي لا يني لقوى المتشكل الراكد على ثلم الحد القاطع في العقول والقلوب الاستثنائية القليلة التي تنتجها بيئتنا العقلية الشحيحة الراكدة. نتحدث كثيرا عن فشل تجربة ما بعد الاستقلال في بلدنا السودان، لكن قليلا ما نسير في تحليلاتنا ومعالجاتنا نحو جذور الأزمة. نحن لا نناقش الكيفية التي يقصي بها عقلنا الجمعي الأفراد الاستثنائيين. بل لا نناقش كيف أن القوى التي ظلت مقبضة على مفاصل الثروة والسلطة، منذ سلسة سلاطين سلطنة الفونج وحتى نظلم الإنقاذ الراهن، قد عملت على تقوية ذلك العقل الجمعي المعادي للجديد والمعادي للفردية والمعادي للخروج على قبضة القطيع.

ظاهرة الهرب ليس شأنا أدبيا أو فنيا صرفا وإنما هي شأن يلمس لمسا جذريا الفكري والسياسي والتنموي في حياتنا. لقد مثل الهرب استنزافا لخير العقول والقلوب التي أنتجتها البيئة السودانية عبر عقود القرن العشرين. والقرن

العشرين هو الفضاء الزمني الذي بدأت تتشكل فيه، بقدر أكبر وأسرع، ما تسمى بالدولة السودانية الحديثة، التي أرى أن تكوينها لم يكتمل إلى الآن. لقد كان الهرب إهدارا لكثير من الثروات العقلية والوجدانية الكبيرة. وهو بذلك المعنى هدر للخبرات وللقيادات ولرأسمال البلد الأهم، وهو العقل المبدع الخلاق. لقد خرج السودانيون من السودان في العقدين الأخيرين خروجا ملحميا، يمكن يلحق بما يسمى في الأدبيات التاريخية بما يسمى بالـ mass exodus، ولم تكن كل هذه الهجرة الموسعة بسبب البحث عن فرص عيش أفضل بالمعنى القاعدي لفرص العيش. ففرص العيش يمثلها في الحد الأدنى المسكن المناسب والملبس المناسب والمطعم المناسب والرعاية الصحية المناسبة والفرص المناسبة في تعليم الأبناء والبنات. غير أن فرص العيش تتعدى ذلك لتشمل الأمن الشخصي الأفضل، وقضاء الحاجات لدى الجهات الرسمية بصورة أفضل، وفرص الحرية الشخصية الأفضل، والحرية الفكرية الأفضل، وغير ذلك من حرية السعي للرفاه الفردي. ويدخل في ذلك كفالة حق الاستثمار المالي من غير مزاحمة متعمدة وخنق وتضييق وإقصاء من قبل الممسكين على مقابض السلطة والثروة في البلاد. يسعى الناس لكي يعيشوا في وضع ديمقراطي لا تصادر فيه الدولة من حرية الفرد سوى الحد الأدنى الضروري لحفظ حريات الآخرين. أيضا يسعى الناس للأوضاع التي تكفل لهم حق التنزه والترويح عن النفس بشكل أفضل وتكفل لهم فرص تذوق ثمرات الفكر والفن والأدب بشكل أفضل والإطلاع على ثمرات العقل المختلفة، وقس على ذلك. فمناقشة ظاهرة الهرب إذن تعني، وبشكل رئيس، البحث في سبل خلق بيئة سودانية قادرة على الإبقاء على الناس في البلد. أعني، بيئة جديدة أساسها المواطنة، ولا شيء غير المواطنة. بيئة يحكمها القانون الدستوري وليست أهواء الأفراد أو أجندة الأفراد المؤدلجين الذين يريدون تقديم القرابين إلى الغيب الذي لا يعرفون عنه شيئا، ولا يهمهم في كثير أو قليل إن تم ذلك عن طريق إشقاء الغالبية العظمى من الناس، وتخريب

حيواتهم. بيئة تحترم الموهبة، وتحترم العلم، وتحترم القدرات، وتحترم اختلاف وجهات النظر، وتحترم التنوع وتعرف مزاياه. أيضا، بيئة تتسم بوسع المساحات للفردية، وللتفكير خارج قبضة القطيع، وكل ذلك لا يكون ذلك بغير القانون الذي لا يأخذ من حريات الأفراد إلا القدر الذي بغيره لا يستقيم أمن الجماعة.

التصوف بين جوهره وصوره الزائفة:

ما من شك، أن التصوف قدم الكثير في مجال تهذيب الأفراد وربطهم بمركزية روحية تجعلهم أقدر على الإمساك بأَزِمَّة أنفسهم. أيضا يُحسب للتصوف كونه قد قبل الثقافات التي سبقته ولم يحاول محوها أو قلبها رأسا على عقب. قَبِلَ التصوف التعبير الفني من ألحان ورقص وطبول ودفوف، مما وجده في البيئة التي وفد إليها. لم يحفل شيوخ التصوف كثيرا، خاصة كبارهم، بآراء الفقهاء واختلافاتهم حول الغناء والرقص والمعازف. فالمبصرون من كبار المتصوفة لم يكونوا لتصرفهم ملابسات الشريعة وحكم الوقت الماضي، وجنوح الشريعة لسد الذرائع، عن حقيقة الأمور وجوهرها. ولكن ما أكثر ما انقلب التصوف إلى طائفية استتباعية تطمع في حيازة ما في يد المريد، على قلته، في حين لا تقدم للمريد إرشادا يذكر أو تسليكا يفيد. حين يتحول التصوف إلى طائفية يصبح قوة مكبلة مخدرة معادية لنهضة الناس ولنمو وعيهم بذواتهم وبفردياتهم وبحقوقهم! أيضا يقود التصوف حين ينحرف عن جوهره الأصيل إلى الترويج إلى الميل غير الموزون إلى الآخرة وسط المريدين وإلى الزهد غير الموزون في الدنيا وإلى التحقير من شأن كل مجهود يرمي إلى ترفيع الحياة والنهوض بها ودفعها إلى الأمام. ويتحول من ثم إلى قوة مخدرة تسهم في إبقاء الأحوال البائسة والمتخلفة على ما هي عليه.

كان الإخوان المسلمون أول ظهور أمرهم في السودان معادين للتصوف. وما أكثر ما سخر الدكتور حسن الترابي من التصوف والمتصوفة في أحاديثه. ناطحت الحركة الإسلامية التصوف ردحا من الزمان. ولكن، بعد طول

عراك،عادت فارتمت في أحضانه، خاصة بعد أن انشقت وأبعدت زعيمها التاريخي الدكتور حسن الترابي. وحين ضعف دفق الحركة الإسلامية السودانية وانبهمت أمامها السبل، وعرفت قوة الواقع، وصعوبة تغيير الأمور عن طريق اجتثاثها من جذورها، أيقنت بضرورة التصالح مع المتشكل السائد الذي ظنت أنها إنما جاءت لتمحوه. الشاهد، أن السودان الأوسط والشمالي لم يستطع الخروج من أفقه السناري بعد. فقد جاءت التركية وذهبت بعد أن أحدثت من التشوهات ما أحدثت. وأعقبتها الثورة المهدية وأحدثت هي الأخرى من التشوهات ما أحدثت. وجاء الحكم الثنائي، الذي تحول في نهاياته إلى حكم بريطاني أحادي وأدخل البلاد في الحالة الحداثية وأنشأ حالة من الشد بين تراث البلد وقوى الحداثة. ولم تفلح عهود الحكم الوطني في مناقشة التشوهات التي أحدثتها تلك النقلات المتباينة. ولذلك فإن المحاولات المختلفة في فترة ما بعد الاستقلال لم تملك سوى الارتماء الأعمى في الحالة السنارية القروسطية.

حين نفدت كل الكروت السياسية للرئيس السوداني السبق جعفر محمد نميري لم يجد مناصا من الارتماء في حضن الطرق الصوفية. ومع أن المتصوفة عرفوا عبر تاريخهم بالابتعاد عن السلطة وعن ممالاة الحكام، إلا أن السلالات المتأخرة منهم تكأكأت على موائد الحكام بشكل غريب. لقد حدثت نقلة في التصوف في الحقبة التركية وقد غيرت تلك النقلة طبيعة التصوف السناري الذي كان يحتفظ لنفسه بمسافة كافية من مركز السلطة الزمنية. في تلك النقلة، ضاع الزهد وضاعت الحيدة والتجرد، وأصبحت مراكز التصوف جزءا من لعبة مراكز القوى التي لا تألوا جهدا في التوسع في حيازة المال والنفوذ. أتقنت السلالات المتأخرة من ورثة البيوت الصوفية لعبة مبايعة الحكام وقبول الهبات والعطايا والتسهيلات منهم، ومقايضة السلطات كل ذلك بدفع المريدين في وجهة دعم وتعضيد الحاكم القائم، وترسيخ الأفق الفكري والنفساني القائم.

لقد تحولت بقع التصوف منذ حقبة نميري إلى ممالك صغيرة لها همومها الاقتصادية التي تخصها. وأصبحت الدولة واحدة من مصادر الدعم لهذه الممالك الصغيرة،التي لم يبق من لها من صلات بالآخرة وبصلاح أمر الناس سوى هذه الجلابيب الخضر والأناشيد القديمة ذات الصبغة السنارية، والطقوس الميتة التي يحاولون بها عبثا دغدغة عواطف نضبت وجف معينها منذ أمد بعيد. جردت الطرق الصوفية أتباعها من القدرة الذاتية على فحص الأمور وتقييمها ونقدها، وبناء نظرة فردية وموقف فردي ناقد قادر على الإصلاح. فحين يرضى شيخ الطريقة المنتفع من أهل الحكم يرضى عنهم أيضا وبالضرورة المريدون. وقد تجسدت هذه الحالة إبان سني حكم الإنقاذ الراهن بصورة لم يسبق لها شبيه في تاريخ السودان القريب الممتد منذ فجر الاستقلال وإلى اليوم.

حين وفد الفقه العثماني المستتبع للخلافة الإسلامية في الأستانة وللخديوي والأزهر في مصر مع طلائع الغزو التركي المصري، وقف في وجه الثورة المهدية حين قامت. فهو لم يكن سوى واحد من أذرع القوى الخديوية الغازية الطامعة في ثروات السودان. واستتبع هذا الفقه الذي دخل البلاد بطاقمه من العلماء الأجانب متفيقهين سودانيين، استخدمهم في حملته الرسمية لتخذيل الناس عن الانخراط في هبة الثورة المهدية. وعقب سقوط المهدية ودخول البريطانيين السودان نشطت القوى الاستعمارية الغربية بالتعاون مع الاستعمار المصري في استخدام رجل الدين المجلبب المعمم المقفطن والمنطق لإضعاف نزعة التصوف في البلاد. فقد عرف البريطانيون والمصريون من التصوف في السودان وجها ثوريا مقاتلا زلزل به المهدويون ثقة العسكرية البريطانية العاتية في نفسها. بل ما أكثر الأحيان التي مرغ فيها الأنصار المهدويون أنف العسكرية الغازية الصلفة في الرغام. تركيز البريطانيين والمصريين على استخدام الفقيه بوصفه ترياقا للثورية الصوفية هو الذي أشاع الفقه بين الناس. يقول أبوسليم (ولما جاء العهد الثنائي عادت خلاوي

القرآن وعادت مدارس العلم، وقد كُونت لجنة من العلماء لمقاومة الإسلام الصوفي وتشجيع الإسلام السني). ١

في وسع المرء القول، إنه لولا تدخل الفقه العثماني الأزهري في حقبتي التركية والحكم الثنائي الذي قاد إلى خلق المؤسسة الدينية الرسمية على النمط العثماني لربما سارت الأمور في السودان عبر عقود القرن العشرين في مسار مختلف تماما. ولربما أمكن للصوفية السودانية على عللها الكثيرة التي ألمت بها، وتراتبياتها التي انتجتها ضمن منظومات السلطة والثروة في السودان أن تجد الطريق أمامها أكثر يسرا لكي تجترح أفقا حداثيا خاصا بها، ودولة حديثة غير مكبَّلة وغير مرتهنة لعقل السلف القابعين في بطون الكتب القديمة. ولقد حاول الأستاذ محمود محمد طه اجتراح ذلك المسار، غير أن مد الأستاذ محمود تم إيقافه بتحالف من الفقهاء وقوى الإسلام السياسي والسلطة القائمة، والمدجنين من المتصوفة أيضا. وهكذا اجتمع الفقهاء والمتصوفة ولأول مرة في تاريخ السودان على قتل متصوف!!

عموما، عرفت مختلف القوى التي وثبت إلى دست الحكم في السودان، خاصة تلك التي جاءت عن طريق الانقلاب العسكري، الطاقة الكابحة للجماهير التي يمثلها التصوف المزيف من جهة والفقه المؤسسي الرسمي، من الجهة الأخرى. عرفوا في هاتين القوتين طاقة ومقدرة في السيطرة على وعي الجماهير ودفقها الذي ينشد بطبيعته التغيير وينشد الحياة الأفضل. عرف كل الذين جلسوا قسرا على كراسي الحكم في السودان، وبعض من جاءوا للحكم عن طريق الاقتراع، أن قوة التصوف والفقه قوتان شديدتا الفعالية في السيطرة على وعي الجمهور، وعلى تدجين الروح الثوري فيهم، واستمالتهم إلى جانب السلطات.

في تقديري، أن الأستاذ محمود محمد طه قد كان الغردوني الوحيد المدرك لمأزق الحداثة،ومأزق نظرة النخب الحداثية المسلمة إلى قضية التغيير. لقد كان مدركا إدراكا استثنائيا لحقيقة أن الجماهير مكبلة بالدين، وأن

تحريرها لن يتم إلا عن طريق الدين نفسه. وظل الأفندية من الغردونيين العلمانيين، والأجيال التي تلت، يظنون أن قيم الحداثة الغربية ستسود مع التطور الطبيعي وأنهم ليسوا بحاجة لكي يعاظلوا قضية الدين. كل ما يجب فعله هو أن يتم ترك قضية الدين لتموت موتا طبيعيا. ترك الحداثيون معضلة الدين جانبا وظنوا أنها سوف تنام نومة أبدية تحت أضواء الحداثة الباهرة الشارقة. غير أن قضية الدين ما لبث أن فاجأتهم وأطبقت عليهم بليل. وحين أطبقت عليهم وجدتهم بلا عدة أو عتاد، فبهتوا وأصابهم الشلل. ولم يكن لحظتها مناص من خروجهم إلى هامش اللعبة السياسية! أصبحت جبهة الميثاق الإسلامي التي كان الحداثيون يسخرون من قلة نفرها في الجمعية التأسيسية في عقد الستينات، هي اللاعب الأوحد في الساحة السياسية السودانية في عقد التسعينات. وهنا تكمن خطورة سلاح الخطاب الديني الذي تجاهله الحداثيون من علمانيي الأحزاب التقليدية، كالأمة، والاتحادي، ومن قوميين عرب، وبعثيين، وشيوعيين. وهذا مبحث بكر لمسه البعض لمسا خفيفا كالدكتور عبد الله علي إبراهيم. غير أن الإيغال المطلوب في وجوهه المختلفة لم يتم بعد. وأحسب أنه سوف يتم، فهو مبحث مركزي لا معدى من طرقه، طال الزمن أم قصر.

عبادة التراث والحالة "السنارية" المستدامة!

لابد أن يلاحظ المتتبع للإعلام السوداني الرسمي المرئي منه والمسموع الموجه العارمة التي بدأت تحتشد من أجل إعلاء صورة الماضي في وعي الناس بمختلف طبقاتهم الاقتصادية، ومستوياتهم التعليمية. ولقد يجرؤ المرء فيقول، إن هذا الإعلاء المتطرف لشأن التراث، ولصورة الماضي، يوشكان أن يطفئا في المهج قبس المستقبل، ويوشكان أن يطمسا في الأذهان صورة الغد. لقد أقعدت عبادة الماضي وتقديس التراث وتأليهه الثقافة السودانية في صورتها الكلية: سياسة، وفكرا، وأدبا، وفنا، بل وفعلا في تغيير واقع الحياة اليومية. نكصت الحياة السودانية عن السير في الدروب الصاعدة التي كان من الممكن أن تجدد بها

طاقاتها، وانبهمت أمامها سبل المبادرات الإحيائية المبدعة والخلاقة، التي من شأنها النهوض الشامل بالإنسان وبواقعه! بل لقد قمعت ثقافة الوسط النيلية المحنطة القابضة على مفاصل السلطة والثروة كل محاولة استهدفت الإحياء الفكري والبعث الثقافي الخلاق قمعا لا هوادة فيه. وقد وردت على ذلك الشواهد العديدة في متن هذا الكتاب.

هذه الحالة المطبقة على أنفاس صورة الغد ليست حالة سودانية صرفة وإنما هي بعض من حالة «عربية إسلامية» تمددت إلى السودان بحكم أن الشمال والوسط النيليين فيه قد أصبحا يمثلان امتدادا للكيان العربي الإسلامي، شرق الأوسطي. لقد دفعت حالة التكلس والركود التي أصابت الثقافة العربية الإسلامية بالعرب وبالمسلمين إلى هامش الفعل الإنساني الحضاري الخلاق، منذ ما يقارب الألف عام. لقد هربت الثقافة العربية الإسلامية في جملتها إلى أحضان الماضي وقعدت فيه وأدمنت عبادته. ويمكن القول، وبلا مواربة، إن الزمن قد تجمد في الثمانمائة عام الأخيرة من عمر الثقافة العربية الإسلامية. وللأسف، فإن صورة الماضي التي تم الارتماء في أحضانها، والتي تجري عبادتها اليوم، على قدم وساق، ليست هي صورة عهود الإحياء والنهوض في تاريخ الثقافة العربية الإسلامية، وإنما هي صورة عهود التيه والضياع والانحطاط في ذلك التاريخ. لا يتم الترويج اليوم لابن خلدون، أو لابن رشد، أو لابن حزم، أو للجاحظ، أو لابن عربي، أو لجلال الدين الرومي، أو لأبي العلاء المعري، وإنما لابن تيمية، ولمحمد بن عبد الوهاب، وليوسف القرضاوي، ولعمرو خالد، ولكل دجال من عبدة النقل وقتلة العقل، وحاملي ألوية الزراية بالفكر وبالمفكرين.

لقد تم تسليم عقول المسلمين قسطا فقسطا للفقيه الحشوي المتخصص، الذي لا مكان له أصلا في بساط الإسلام الذي ما جاء إلا ليقضي على الكهنوت. أصبح الفرد من الأمة الإسلامية ينتظر أن يريه الفقيه ماذا يفعل في كل صغيرة وكل كبيرة من شؤون حياته اليومية. وضع الناس عقولهم في الأرفف،

واعتمدوا على الفقيه وفتاويه، وهو فقيه لا يملك من الزاد المعرفي في معالجة شؤون المعاصرة وتحدياتها، ما يُعتد به، أو يُستهدى به. فنوع التعليم الذي يتلقاه ذلك الفقيه، لا يؤهله أصلا لمعرفة الكيفية التي تنشأ بها الدول، ولا الكيفية التي ينبغي أن تدار بها، ولا يفهم الصورة الكلية للاقتصاد العالمي، ولا للدور الذي يلعبه التعليم المدني في النهضة، ولا دور التعليم الجيد في غرس القيم الديمقراطية، وتقوية نزعة الحرية، وتشديد الرقابة على أجهزة الدولة، وتأكيد ضرورة الارتباط العضوي بالحراك الكوكبي وبروح العصر. لا يهتم الفقيه إلا بما يراه خلاصا فرديا للفرد، بعيدا عن هموم الارتفاع بحياة الناس وانتشالها من مستنقعات الجهل والفقر والمرض، ونقص الحيلة المزمن. وأنا هنا لا أتجنى على الفقهاء، وإنما فقط أسلط الضوء على نوع التعليم والتدريب الذي تلقوه. فهم مجرد ضحايا لذلك النوع من التعليم والتدريب. فالتعليم الفقهي ومناهجه لا تمكن بطبيعتها من تعلم وفقها من فهم الحالة العصرية في أي منحى من مناحيها. فقبيل الفقهاء قبيل يعيش في بطون المتون القديمة وحدها، ولا يعرف عن الواقع الكوكبي الراهن المحتشد بالحركة والحيوية أكثر مما يعرفه رجل الشارع الأمي. بل إن كثيرا من الأميين لأفضل حالا من الفقهاء في هذا الصدد.

خرج طلائع المتعلمين السودانيين على قبضة الفقه الأزهري العثماني في بدايات النهضة السودانية الحديثة، في العقود الثلاثة الأولى من القرن العشرين. ومن يقرأ مجلة «الفجر» التي كان يحررها المرحوم عرفات محمد عبدالله و"مجلة النهضة"، التي كان يحررها محمد عباس أبو الريش، في ثلاثينات القرن الماضي، يُدهش لما كان يكتبه شباب مثل، التجاني يوسف بشير، ومحمد أحمد محجوب، وأحمد يوسف هاشم، ومحمد عشري الصديق، وعبد الله عشري الصديق، محمد عامر بشير فورواي، وغيرهم من أقلام تلك الفترة. كما أنه لابد سيصعق من حالة التراجع التي أصابت إنتاجنا الفكري والأدبي في الفترات اللاحقة! ولا أريد أن أقول أن ما كُتب في تلك الفترة قد

مثل أفضل ما أنتجته الثقافة السودانية. فقد شهد عقد الستينات من القرن العشرين إنتاجا أدبيا متميزا. ويُعتبر عقد الستينات عقدا استثنائيا ليس في السودان فحسب، وإنما في العالم أجمع. وهذا أمر أجمع عليه مفكرون وكتاب غربيون كثر. الشاهد، أن صورة الخط البياني العام للإنتاج الفكري والأدبي في السودان ظلت تشير إلى تراجع مريع، باستثناء بعض الإشراقات التي لا تفتأ تظهر هنا وهناك. أنجز طلائع المتعلمين السودانيين ضربة بداية ممتازة للثقافة السودانية المدونة المطبوعة. أنجزوا ذلك رغم أنهم قد كانوا جميعا صغار السن، وأن تعليمهم نفسه كان تعليما محدودا وقد كان لذلك تأثيره رغم الجهود الاستثنائية التي بذلوها للتغلب على مشكلة قصور التعليم. تطور التعليم كثيرا في السودان عقب الحرب العالمية الثانية، وظل في تقدم حتى انقلاب مايو ١٩٦٩م. ولكن في واحدة من محطات مايو وتقلباتها الكثيرة بدأ تعليمنا مسلسل انحداره المريع الذي لم يتوقف إلى اليوم!

في ثقافتنا شيء كامن يقضي على الجديد، إما بإهماله أو بإقصائه، أو الالتفاف حوله أو حتى بالتصفية الجسدية لأصحابه. أيضا، بسبب عوامل كثيرة مختلفة كان مبدعونا قصيري النفس ضعيفي القدرة على الاستمرار. ويعود كثير من ذلك إلى حالات الإحباط التي تصيب المبدعين بسبب نقص احتفاء المحيط بالموهبة، وعدم تقديرها حق قدرها. كما أن الفشل في التنمية وفي خلق ثوابت وطنية، وفي خلق بنيات ثابتة مضطردة النمو، وانتثار الأمور جميعها فوق مستنقع شاسع من الرمال المتحركة، جعل الجهود المتميزة تذهب أدراج الرياح، حتى لكأنها الحرث في البحر!

شهدت حقبة الستينات وما تلاها إنتاجا فكريا وأدبيا ثرا مثَّل إلى يومنا هذا سقفا صَعُبَ على المبدعين اللاحقين اختراقه. فإنتاج مثل إنتاج الأستاذ محمود محمد طه، والدكتور منصور خالد، ثم إنتاج مثل إنتاج الأستاذ، الطيب صالح، والشعراء، محمد المهدي مجذوب، وصلاح أحمد إبراهيم، ومحمد عبد الحي، ومحمد المكي إبراهيم، ظل يمثل وإلى اليوم تحديا لمن جاء بعدهم من أجيال.

وينطبق ذلك، أيضا وإلى حد كبير على المغنيين من عيار إبراهيم الكاشف، وإبراهيم عوض، ومحمد وردي، وعثمان حسين ومحمد الأمين، وغيرهم من نجوم الخمسينات والستينات، ممن لا يزال الوسط الغنائي دائرا في فلكهم. ويبدو أن ما بذره جيل الرواد في العشرينات والثلاثينات أثمر ثمارا طيبة عند منتصف القرن. غير أن الخط البياني العام كان آخذا في الانحدار. فمنذ منتصف السبعينات أخذ قوام الأفكار وحراك التثاقف في الهزال. ضعفت الأفكار، وتآكلت الطبقة الوسطى، وأصبح الفكر من حيث هو ترفا لا مبرر له. تدهور مستوى الحياة، وتريفت المدن، وتفاقمت العزلة المعرفية، وتاه الجمهور العريض عن هدفه. الشاهد أن حقب السبعينات والثمانينات والتسعينات قد مثلت بداية انحدار الخط البياني في الفكر والأدب والفنون في السودان. ويبدو أنه كلما علا نجم الاسلامويين، واقتربوا من مفاصل السلطة، كلما جف معين الفكر والأدب والفن، وكلما هزل قوام الثقافة، وتفشت الضحالة، واستشرت النزعات الهتافية التبسيطية، وازداد تهمش أهل العلم والفكر والفن، وعلا نجم خامدي المواهب، ومنذوري الحظ من الثقافة العامة، وأصبحت مقاليد الشأن العام في أيدي من ليس لهم اهتمام حقيقي بالشأن العام.

النهضة التي بدأت في العشرينات والثلاثينات من القرن الماضي، وبدأت فروعها في الإثمار في حوالي الستينات، التفت عليها قوى الماضي وسلبتها حدها القاطع. سمعت الأستاذ محمود محمد طه يقول وهو يتحدث عن التجاني يوسف بشير ومعاوية محمود نور: (أولئك هم سلفنا الصالح). لمع نجم الأستاذ محمود محمد طه كمفكر ومثقف استثنائي الفكر، استثنائي المواقف، بعد كل من معاوية محمد نور، والتجاني يوسف بشير، بعقدين من الزمان. مات معاوية والتجاني، وهما لا يزالان في شبابهما الغض. وكان موتهما إلى حد كبير نتيجة لجهل محيطهما بقيمتيهما. وبعد ما يربو عن الثلاثين عاما من مجالدة السائد الراكد ذهب الأستاذ محمود محمد طه إلى برزخه البهي، في منتصف الثمانينات من القرن الماضي، من على سطح مشنقة

نصبت له في سجن كوبر العمومي، تم عليها قتله بدم بارد، ساعة الضحى، وعلى رؤوس الأشهاد! أما مفكرو وكتاب العشرينات والثلاثينات الذين ضربوا ضربة البداية القوية لنهضة السودانية الفكرية والأدبية الحديثة، فقد حولتهم البيوت الطائفية ومؤسستها السياسية إلى بيروقراط يعملون لمصلحتها. تسلمت منهم الطائفتان الكبيرتان مشروع استقلال السودان وصبته في قالبها الذي لا يصلح لشيء سوى إعادة تدوير ما هو متشكل أصلا. وما نراه من ضمور فكري وجدب وجداني وعجز عن الإتيان بالجديد، مما أصبح السمة الغالبة لحياتنا اليوم، وما أصبح يسد علينا فرجات الأمل، ويشتت السودانيين في أركان الأرض بلا هوادة، ليس سوى امتداد لحالة سابقة كانت نذرها الأولى قد طالعت طلائع المتعلمين والمثقفين، حين أطفأت قوى القديم البالي شعلة التنوير التي أوقدت حينها. ولقد كان محمد المهدي المجذوب واحدا من أوائل المبصرين القلائل الذين رأوا نذر الكارثة. غير أنه استسلم للوقوف على السياج ولمتع التسامر، وتدليل الذات، والسخرية من الأوضاع، كما راق له الاستسلام للوظيفة كما أخبر هو عن نفسه، وراقت له، من ثم، البحلقة في أفق العلاوات والترقيات التي لا تثمر ولا تغني من جوع.

يمكن للمرء أن يقول، وباطمئنان شديد، إن الدولة السودانية قد ظلت منذ تشكلها أسيرة لحالة «سنارية» عويصة لم تملك منها فكاكا. لا يزال حكام السودان كلما نضب معين أجندتهم السياسية - هذا إن نصح أن نقول بأن لهم أجندة سياسية حقيقية - كلما ركضوا إلى موروث التصوف في نسخته السنارية. يأتي الانقلابيون بأفكار ثورية ويظنون أنهم سيقلبون الواقع رأسا على عقب. ولا يمضي وقت قصير حتى يجدوا أن الواقع لا يتغير في جيل واحد أو جيلين. حينها يصبحون مواجهين بحقيقة أن ليس أمامهم سوى الحفاظ على سلطتهم وبأي سبيل، وأي ثمن. وحينها يستيقنون الحاجة الملحة لتلقي الدعم من القديم، الذي كانوا قد أتوا أصلا لإزالته. حينها، يجدون أنفسهم وجها لوجه أمام المزيج السحري الذي يقدمه متشكل ومتعين التصوف والفقه،

فيرتمون في أحضانه غير مصدقين أنهم قد تم قبولهم أخيرا!
عندما خوى وفاض الرئيس السوداني الأسبق جعفر محمد نميري، ونائبه الأول، عمر محمد الطيب واحترقت كل الكروت التي كانا يلعبان بها، لم يجدا سوى الركض إلى قرية «الزريبة» في كردفان وقرية «أبوقرون» شرقي النيل الأزرق، وإلى غيرهما من بقاع التصوف، بحثا عن السند الروحي والشعبي. في قرية «أبوقرون» شرقي الخرطوم، طلب نميري ورهطه «البيعة» على (كتاب الله وسنة رسوله) من بيوت التصوف! ولم يبخل عليهما ببعية الزور تلك متصوفة هذا الزمن، الذين نسوا إرث كبار أجدادهم من السناريين المتمثل في الوقوف بعيدا من الحكام. وجاراهم في ذلك المتاجرون بالشعار الديني، كالدكتور حسن الترابي والأستاذ، يس عمر الإمام الذي قال في تمجيد بيعة الزور تلك ما يلحق بعيون شعر المديح! وقف متصوفة هذا الزمن في مكان واحد مع قيادات ما سمي بـ (الحركة الإسلامية السودانية) ليبايعوا رجلا ما عرف عنه في يوم من الأيام اهتماما يذكر بأمر الدين! واستخدام لفظة «بيعة» في حد ذاته يدل أبلغ الدلالة على حالة الضمور المزرية التي يعاني منها وعينا الفكري والسياسي.
أيضا حين وصلت ما تسمى بـ (الحركة الإسلامية السودانية) بنفسها إلى دست الحكم ثم انشطرت وقامت بالتخلص من زعيمها التاريخي الدكتور حسن الترابي وأحست بالحاجة الملجئة إلى السند الشعبي، ركضت نحو التصوف السناري أيضا، كما وردت الإشارة قبلا. ولم تعصمها جذورها الفكرية المتفقة مع النظرة الوهابية إلى التصوف، من الركض إلى أحضانه. قامت الإنقاذ بفتح كل منافذ الإعلام للشيخ عبد الرحيم محمد وقيع الله، فساد البلاد مناخ ومزاج سناري جديد، لم تشهد البلاد مثله في تاريخها الحديث. وبعد أن انتقل الشيخ عبد الرحيم محمد وقيع الله، إلى رحاب مولاه، نشأت كل من قناة «ساهور» التابعة لمتنفذين في الدولة، وأصبح شغلها الشاغل تدوير الخطاب الديني، وجر الشباب إلى المديح، وإلى ما يسمى بـ

«قصيد القوم». واندفعت قناة الدولة الرسمية في ذات الوجهة وتبعتها في ذلك بقية القنوات الفضائية السودانية شبه الحكومية والخاصة كذلك. وعموما لا يملك منبر إعلامي مرئي أو مسموع في السودان، فكاكا من التغريد في سرب الحكومة. وحين بدأت الصحافة في التغريد خارج السرب جيء إليها بما أسموه «الرقابة القبلية».

أغرقت القنوات التلفزيونية الأذن السودانية والعين السودانية في حالة مزاجية سنارية عويصة. ومن يفتح أيا من هذه القنوات لابد أن يرى دراويش مجلببين بجلابيب خضر وهم يرقصون على قرع الطبول، ذائبين في معاني قصيد جاوز تاريخ تأليفه قرونا! أو على مرأى شباب مهندمين بهندام عصري حديث ينشدون على صخب أصوات «الكيبورد» الجارحة للآذان، أمداح حاج الماحي، التي مضى عليها قرنان من الزمان! وكأن الشعر الصوفي، ومدح النبي الكريم، لا يمكن أن تتم كتابتهما اليوم، بلغة اليوم، وبأفق اليوم الثقافي والمعرفي. إن حالة الرهاب المزمنة من العقل العصري، ومن الروح العصرية، هي التي لا تفتأ تحبسنا في قمقم التصوف السناري، وفي كل ما مثله الأفق الثقافي والمعرفي والوجداني للبشر الذين عاشوا على ضفتي النيل الأزرق ونهر النيل، في الفترة الممتدة من القرن السادس عشر وحتى بدايات القرن التاسع عشر!!

أيضا، تنطبق حالة الارتهان للماضي تلك على ما سبق أن أشرت إليه في شأن فن الغناء. وذلك فيما يمكن أن يسميه المرء: (وَحَلان عربة الفن السوداني في طين الحقيبة). أرتد شباب السودان في العقدين الأخيرين إلى غناء الحقيبة وما يشبهه، ردة كبيرة. فالحالة الثقافية القائمة الآن، والتي غذاها وسقاها نظام الإنقاذ وسهر على حراستها، حالة ماضوية بكل المقاييس. بل إنها لتمثل أكبر مظهر للفكرة الإسلامية وللثقافة العربية حين تصلان إلى درك الانحطاط والانغلاق والعزلة المعرفية، وإلى أقصى درجات تحجر وتكلس الوجدان، وأقصى حالات ضمور الطاقة الخلاقة وموتها. هذا الارتهان الغريب للماضي، هو الذي يسد أفق المستقبل. لقد أصبحت صورة أمدرمان

النصف الأول من القرن العشرين هي أقصى ما تمتد إليه أخيلتنا. ثم تكأكأت علينا من كل حدب وصوب سلالات المروجين لعبادة الماضي، والمزوقين لصورة «مدينة التراب»، التي لم تعرف رغم الهالة التي رُسمت لها، الصرف الصحي العصري حتى يومنا هذا!

بين حكمة الشريعة وأمراض الداعين لتحكيمها:

نزعة السيطرة على الآخرين وإحكام القبضة عليهم، التي تميزت بها حركات الإسلام السلفي السياسية في مختلف مسمياتها، نزعة تتعدى في كثير من الأحيان ما قامت عليه الشريعة الإسلامية السلفية نفسها. أقول ذلك وأعلم تمام العلم أن الشريعة الإسلامية المحكمة منذ القرن السابع الميلادي لم تكن متسامحة مع الكافر، كما لم تكن متسامحة مع الذمي، لا ولا متسامحة حتى مع المسلم الذي يترك الصلاة، جحودا كان تركه لها أم كسلا. وقد كانت الشريعة الإسلامية حكيمة في عدم تسامحها ذاك في ذلك الظرف التاريخي الماضي، وذلك وفقا لحكم الوقت ومقتضياته. ومع عدم تسامح الشريعة في كل تلك الجوانب التي أشرت إليها عاليه إلا أنها كفلت، وبوضوح شديد حرية الضمير ولم تدع لكائن من كان حق النبش فيه. نهت تلك الشريعة عن التجسس والتحسس. ونهت عن سوء الظن. وجعلت إثبات الزنا عن طريق الشهود في حكم المستحيل. وكل تنفيذ تم لحكم في جريمة الزنا، في التاريخ الإسلامي، إنما تم عن طريق الاعتراف وليس عن طريق شهود الإثبات. ولذلك فإن النزعة التفتيشية التجريمية التجسسية التحسسية التي تجسدت أكثر ما تجسدت في تاريخنا السياسي في حقبة تطبيق قوانين سبتمبر المشئومة على أيدي قبيل الدكتور، الترابي ومن لف لفه من منحرفة المتصوفة، لا تعكس سوى الأمراض النفسية التي يعاني منها هذا النفر من المتزمتين المصابين بهذا النوع من العصاب العصيب. فأمثال هؤلاء لا يعرفون روح الدين ولا يعرفون مقاصد الشرع وحكمته. إنهم يلبسون أمراضهم لبوس الدين، ويفترون على الله افتراء.

حين قضت الشريعة الإسلامية بألا تجسسوا ولا تحسسوا، أرادت للضمير البشري أن يظل على الدوام حرما آمنا. فروح الدين لا تريد أن تصبح الدولة ضميرا خارجيا بديلا عن الضمير الداخلي للفرد. ومتى كان للدولة – أي دولة – ضمير حتى تصبح رقيبة على ضمائر العباد؟!! يجب ألا تتعدى سلطة الدولة ضبط الشارع. وحتى حين تقوم الدولة بضبط الشارع، فإنه يتعين عليها ألا تفعل ذلك بالقوانين الاستثنائية، والأوامر المحلية، وإنما وفق قانون صادر من سلطة تشريعية منتخبة انتخابا حرا، ويكون ما يصدر من قوانين في هذا الصدد مستوفيا لكل شروط دستورية القوانين. فضبط الشارع الذي يقع ضمن واجبات الدولة وأجهزتها، لا يكون بالمغالاة والتعسف وفرض رؤية الموسوسين المعقدين الموتورين على البشر الأصحاء. ضبط الشارع يجب أن يتم وفقا لقانون دستوري. أي، قانون محدد واضح غير فضفاض وغير قابل للتأويلات المختلفة. فالوضوح والتحديد يحولان دون أن يفرض منفذو القانون من الشرطة رؤيتهم هم للأمور، ويحول بينهم وبين جعل نزعاتهم الشخصية وتصوراتهم الشخصية، من أن تصبح هي القانون. لقد جرى في السودان من الانتهاكات لحرية الأفراد باسم الشريعة في العقود الثلاثة الماضية ما لم يجر في أي دولة أخرى في عصرنا الراهن، اللهم إلا في المملكة العربية السعودية، التي تتميز دون سائر بلدان الأرض بجماعات من البشر جعلت عملها الرسمي الذي تتقاضى عليه الأجور النقدية من الدولة، «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»!! ما يتم وراء الجدران والأبواب المغلقة ليس للدولة شأن فيه. فرقيب الضمائر يجب أن يظل وبلا منازع وعلى الدوام، من يعلم خائنة الأعين وما تخفي الصدور. لا بد في تقديري من بحث الأثر الممتد للفقه العثماني على مسار الحياة السودانية. ما الذي جرى للحياة السودانية عقب دخول الأتراك وكيف انحسر التسامح وقبول الآخر المختلف، وقويت قبضة مؤسسة الفقه الرسمية؟ كيف أصبحت مدننا أكثر تشددا وحجبا للنساء، وظل ريفنا أقل تشددا وأقل حجبا للنساء وذلك وضع مقلوب؟

نحو حداثة لا تضحي بالقيم:

يظن من يقفون ضد قيم الحداثة أنهم إنما يفعلون بوقوفهم ذلك خيرا. وأرى أن الإحساس بالرضا لدى من يناهضون ويقاومون قيم الحداثة نابع من خلطهم الذريع بين «التحديث» و"الغربنة". فالتحديث لا يعني بالضرورة «الغربنة». التحديث فيما يخص فضاءنا الثقافي العربي الإسلامي يعني في تقديري استلال الروح الايجابي في الحضارة الغربية، وحقنه في مجريات حياتنا اليومية الراكدة بالتعليم، وبالتدريب، وبالتثقيف، وبتفعيل كل الجهود التي تضبط إيقاع الحياة، وترسم تفاصيل معاملاتها اليومية، بما يحفظ ماء وجوه الناس وكرامتهم ووقتهم. أيضا يعني التحديث منع السلطة من التغول على حريات الناس. ويجب أن يصاحب ذلك بعث لجوهر الدين وقيمه الأصيلة التي تعين على إخراج الإنسان الحقيقي من الوحش الرابض في بنية كل منا. ونحن حين نقوم بالتحديث، ينبغي علينا ألا نغفل عن الأبواب التي يمكن أن تتسلل منها روح الحضارة الغربية السالبة. وروح الحضارة الغربية السالبة أساسها الرأسمالية مطلقة السراح، التي حولت كل شيء إلى سلعة. فحتى الفكر والفن والفلسفة خضعت كلها في إطار المنظومة الرأسمالية النفعية، إلى منطق التسليع والبيع والشراء. فوراء كل صور الفساد في الحياة المعاصرة، ووراء كل ضمور يصيب آفاق الحلم الإنساني، وسائر تجلياته النبيلة، هناك سعي محموم لتحقيق الربح العاجل. وينطبق هذا على حياتنا هنا كما ينطبق على حياة الغربيين هناك. ففي حمى التملك والمقامرة في البورصات عندنا وعندهم، وحمى رؤية الأرصدة وهي تتضاعف، تم تسليع الحياة وضاع، من ثم، المعنى. سلعت الرأسمالية جسد المرأة في ماكينة الدعاية، وتم تحويل الحب كقيمة إنسانية رفيعة إلى مجرد محرك للشهوات، وللانزلاق اللانهائي في الوجهات الهابطة عن طريق تفريغ شحنات الكبت، التي كانت عبر تاريخ البشر، الوقود الذي تم به بناء صرح الحضارة الإنسانية. فعبر تلك السلسلة الرهيبة المترابطة من الأوهام والأباطيل التي تستهدف سلب الإنسان ذاته

الحقيقية يتم التسويق، وتتضاعف الأرصدة، وتحل البضاعة وباضطراد محل المعنى ومحل القيمة في الحياة الإنسانية.

عن طريق تسطيح المعاني العليا، وإعلاء قيمة التافه منها، يتم البيع المحموم للألبسة والعطور والمجوهرات والزهور والسيارات، ومقاعد الطائرات في درجاتها المختلفة، وغرف الفنادق، وقوائم الطعام في المطاعم، وأحلام الراحة والدعة في المنتجعات، وكل ما يمكن أن يدلل به إنسان نفسه على حساب الآخرين، وقس على ذلك. وعندنا هنا تتمثل هذه النزعات السالبة في مظاهر التفاخر المختلفة ومنها، على سبيل المثال، حفلات الزواج المبهرجة المزوقة، التي تؤكد بها الطبقات الاجتماعية الجديدة نفسها. تلك الطبقات الناجمة عن الفساد السياسي والاغتناء عن طريق الأنشطة الاقتصادية الطفيلية، التي لا يرمش لها جفن، وهي تصنع لنفسها فراديس وارفة، وسط مستنقع زنخ من الفقر المدقع ومسببات الأوبئة!

لا تحارب حكوماتنا، ومؤسساتها الدينية المدجنة التابعة لها هذا الإفساد المؤسسي لروح الإنسان، الذي تقوم به الرأسمالية الكوكبية المطلقة السراح، التي أصبحت دولتنا جزءا لا يتجزأ منها. وإنما بالعكس من ذلك: توطئ دولتنا لكل ذلك له الأكناف، وتوسع له المواعين. فحكوماتنا ليست في حقيقة أمرها سوى وكيلة معتمدة لقوى الرأسمال. بل إن القائمين على أمرها مفتونون أشد الفتون بقيم الرأسمال وبأحلام الرأسماليين. ومع ذلك فإن هؤلاء القائمين على الأمور المعلقة أفئدتهم بالأرصدة وبالضياع وبالعقارات التي تملكوها في سائر أرجاء الكوكب، لا ينسون أن يطلقوا فينا وعاظهم المدربين على أساليب الخطابة الطنانة الخالية من المعنى، وأجهزة إعلامهم التي لا تعرف الحياء، ليصبوا مجتمعين جام غضبهم وسخطهم، على الحضارة الغربية جملة، بلا فرز للأكوام. بهذه الطريقة يتم ذر الرماد في العيون، وتتم تعبئة الجمهور دينيا ليقف وبشراسة ضد جوهر الحداثة، الذي من شأنه أن يرفع من مستوى حياته، ويعيد إليه كرامته الإنسانية المسلوبة. فجوهر الحداثة جزء من الدين، وليس نقيضا له.

في مثل هذا الوضع، يصبح الجمهور ضحية من جهتين: فهو من جهة قد تم تغييبه عن مصالحه بتصوير «التحديث»، الذي لا يتم فصله عن «الغربنة»، على أنه شر مستطير، يتهدد دينه وقيمه، فيقف بحكم أنه لا يفصل بين المؤسسة الدينية الرسمية التي ينشئها الحكام، وبين روح الدين، في صف حكوماته الفاسدة. ويقف من ثم ضد مصالحه، وفرصه في الحياة الحرة الكريمة! ومن الجهة الأخرى، يجعل الخطاب الديني المخدر الجمهور أرضا بلا حراس، لتحرث فيها الرأسمالية الكوكبية، كيفما تشاء. يتم إيهام الجمهور بأن هناك مقاومة لـ «الغرب»! في حين أن الغرب بمعنى سلطة الرأسمال، والجشع، الذي لا يعرف الحدود، وإيثار الذات والغرام العارم بالبريستيدج، يظل متغلغلا في أدق تفاصيل حياة قادتنا وحداتنا، الذين اقتسموا كيكتنا البائسة مع الشركات عابرة القارات. وهكذا تلحقنا الرأسمالية بفقراء بلدانها الأم، ولكن بمستوى معيشة أقل بكثير، وبضمانات عيش أقل بكثير، وبحريات أقل بكثير. نصبُّ تعبنا وعرقنا وكدنا المُجْهِد في جيب الرأسمالية العالمية، بتكلفة لا تحلم بها في بلدانها الأم. وفي حين ينعم فقراء البلدان الرأسمالية ببيئات أفضل، وحياة أفضل، وتعليم أفضل، وحريات أفضل، نظل نحن بلا أمن، نعيش ونتنفس في بيئات أقل حرية، وأقل احتفالا بكرامة الإنسان، بل بحياته ذاتها.

من قيم الحضارة الغربية التي يجب علينا استلهامها حكم القانون، والاحتكام إلى الدساتير، والممارسة الديمقراطية في تداول السلطة. ونحن كأمة نفتقر إلى كل أولئك. وافتقارنا إلى كل ذلك ليس بسبب أن ديننا وحضارتنا تنعدم فيهما هذه الأشياء، وإنما لأننا نسجنا لديننا ولحضارتنا جبة شائهة، مرقعة، وألبسناها لهما. نحن مرضى بعبادة القديم، ومرضى باعتناق الأطروحات المبسطة، التي لا تكلفنا عناء البحث ورهقه. ما نحتاج استيقانه هو أن هذا العصر هو عصر الحريات الفردية وعصر الدساتير. وقد وردت الإشارة إلى هذا المستوى من المسئولية الفردية في القرآن الكريم في عديد المواقع مما أجلاه خير جلاء الأستاذ محمود محمد طه، ومنها على سبيل المثال،

لا الحصر: (ولا تزر وازرة وزر أخرى)، (فذكر إنما أنت مذكر، لست عليهم بمسيطر)، (وقل الحق من ربكم، فمن شاء فليؤمن، ومن شاء فليكفر). من كل هذه النصوص البالغة الوضوح، يتضح أن المشكلة ليست في النص الذي يكفل الحريات ويقرر مبدأ المسؤولية الفردية. فهذه النصوص متوفرة، ولكن تكمن المشكلة في العقول، التي تصر على انتقاء النصوص التي تمكنها من التسلط على رقاب العالمين. هكذا، يتم سحب صورة المستقبل من المستقبل، وإخفاؤها في أضابير الماضي!

لا تعود كل صور الفشل في التنمية، وفي الإحياء الثقافي، وفي ارتياد آفاق المعاصرة إلى النخبة وحدها، فالجمهور أيضا مسئول عن كل أولئك، لكونه الوعاء الذي يحمل سلبيات الماضي بين جنبيه. فالتطبع ينقلب إلى طبع. أي أن حالة الارتهان للماضي التي تحب النخب الحاكمة غرسها في أفئدة الجمهور لتعويق وعيه، وقتل حراكه، تتحول عبر الآلة الإعلامية، من تطبيع قسري، إلى تطبع طوعي وسط الجمهور المستهدف. وهكذا يساق الجمهور ليقف ضد الجديد، وضد التغيير، وهو صاحب المصلحة في الجديد، وفي التغيير. وأكثر ما تستخدمه السلطات في تحنيط الجمهور والإبقاء عليه في الحالة التي هو عليها، إنما هو الخطاب الديني، والرمز الديني، والأدب الديني، والأشواق الدينية التي يتم تسطيحها وسلبها مضامينها الإنسانية الحقيقية النافعة ،وتحويلها إلى مجرد عقار مخدر يمتاز بطول المفعول.

تسقط المجتمعات عبر منعطفات نموها وتشكلها، في حالات مزمنة من الارتهان لما يمليه الحاكم المطلق من جهة، وما يمليه العقل الجمعي السائد من الجهة الأخرى. وما أكثر ما احتفظ الحاكم المطلق بالعقل الجمعي والذاكرة الجماعية إلى جانبه. فالحاكم المطلق قد عرف، عبر مراحل التاريخ، كيف يستخدم العقول التي تصنع الخطاب لخلق جو من الرضا والاستكانة لما هو قائم. وقد حاول كثير من الأفراد الانتفاض على سلطة الحاكم المطلق، وعلى سيطرة العقل الجمعي، وقضى كثير من أولئك الأفراد نحبهم في تلك المحاولات

الرائدة. كما حاولت المجتمعات وخاصة منذ عهد الأنوار الأوروبي الخروج من قبضة الحاكم المطلق، عن طريق الثورات. ولكن ما أكثر ما خيبت الثورات آمال الشعوب! فحال الشعوب ظل عبر حقب التاريخ، (من ملك على نعش، إلى ملك على عرش)، كما جرت بذلك عبارة الشاعر الراحل، محمود درويش. فالمظالم وحالات الإبقاء في قماقم القديم يُعاد إنتاجها، وبشكل منتظم. غير أن الأمل، كل الأمل، أن نكون على وشك الخروج من تلك الدوامة، ونكون، من ثم، قد ولجنا المرحلة التي بدأ يُدال فيها، وبصورة غير مسبوقة، من عصر الجماعة إلى عصر الفرد، وفقا لما جرى به قلم الأستاذ، محمود محمد طه، حيث قال:

إن عصرنا الحاضر يمكن أن يوصف بأنه عصر الذرة، ويمكن أن يوصف بأنه عصر استكشاف الفضاء الخارجي، ولكن ينطبق عليه أكثر، كونه عصر رجل الشارع .. عصر الرجل العادي المغمور، الذي استحرت على مضجعه شمس الحياة الحديثة، فنهض وحمل عصاه على عاتقه وانطلق يسير في الشعاب، يبحث عن حياته، وعن حريته، وعن نفسه، بعد أن أذهل عن كل أولئك، طوال الحقب السوالف، من تاريخه المكتوب، وغير المكتوب.. ذلك التاريخ الذي أخذ يُراجع اليوم، ويُكتب على هدى قيم جديدة.. وهذه القيم الجديدة هي التي ستوجه المدنية الغربية الآلية الحاضرة، وجهتها الجديدة، وتبني بذلك المدنية الجديدة..٢.

فالفرد البشري قد أذهل عن حياته وعن حريته وعن نفسه، طوال الحقب السوالف من تاريخه المكتوب وغير المكتوب. ولذلك فإن أميز ما سيميز المدنية الإنسانية الجديدة المقبلة إنما هو ظهور الفرديات، التي أخذت تخرج من ركام ورماد أشلاء الأفراد الذين تمت التضحية بهم في معابد الجماعة، منذ غابر العصور. تحيط الجماعة أي جماعة الفرد بشبكة من الكليشيهات الفكرية البالية المحفوظة، وسلاسل القيود الاجتماعية، لتحبسه ضمن منظمة العقل الجمعي للقطيع.

أنجزت الحضارة الغربية مشوارا ممتازا في تقوية الأفراد ضد سلطة الجماعة. غير أن المنظور الذي تمت وفقه تلك الثورة الفردية كان منظورا قاصرا. فمنظور الحداثة «العلموي» المادي حول الفردية وهي قيمة سامقة، إلى مجرد أنانية وهي قيمة منحطة ووضيعة. ويأخذ كتاب ما بعد الحداثة على عصر الحداثة خلق حالة من الفردانية المفرطة المنفصلة من أطر المعنى، individualism extreme. يقول د. هـ. لورنس (نحن لا نطيق الارتباط، وهذه هي مشكلتنا. نحس بأن علينا أن ننفصل ونصبح منعزلين. ونحن نسمي ذلك حرية، وفردية. ولكن بعد نقطة معينة، وهي نقطة قد وصلناها بالفعل، يصبح الأمر انتحارا٣). فهناك فرق بين الفردية العالمة التي تبحث عن براح فكري شخصي لا تتطفل عليه قوى الجماعة المقيدة، فتشده إلى موروثها، وبين الفردية الأنانية التي لا تتعدى مجرد الحرص على مجال شخصي يكفل لها الإيغال أكثر فأكثر في تدليل الذات، كما هو شائع الآن، في المجتمعات الغربية، وفي المجتمعات العربية الإسلامية أيضا. فحين حرص المتصوفة، mystics والكلمة هنا تعني المسلمين وغير المسلمين، على الخلوة والعزلة، فهم إنما حرصوا عليها لكي يخلوا لأنفسهم ويباعدوا بين ذواتهم وبين قبضة عقل القطيع، الذي لا يرضى سوى «الرعي بالقيد». ولولا تجربة غار حراء التي امتدت لخمسة عشر عاما، لما تمكن النبي الكريم من ذلك الخروج الباهر على قبضة العقل المكي السائد في القرن السابع الميلادي. فبتجربة الغار استعد فيه المكان لتلقي وحي الغيب، وقويت فيه العزيمة للسباحة عكس تيار المستقر السائد.

العادات الخانقة:

يُعلى كثير من السودانيين تواصل السودانيين مع بعضهم بعضا، وانخراطهم في المجاملات الاجتماعية التي يأخذ بعضها برقاب بعض. ومن يجرؤ على محاولة نقاش تلك الأنشطة التي تأخذ الكثير من جهد الفرد ووقته، غالبا ما يقابل بتهمة محاولة تخريب «قيمنا السمحة»! أو على أقل تقدير، تهمة

الرغبة في التنصل منها. التواصل بين الناس أمر مرغوب فيه. ولكن الطريقة التي ظل يتم بها هذا التواصل طريقة فيها الكثير من إهدار الطاقة، والوقت، والمال. وكثير ممن يمارسون مختلف الطقوس الاجتماعية، وبحرص شديد، إنما يمارسونها وهم ضائقين بها ذرعا. وكثير منهم ربما تمنى أن يجئ اليوم الذي يذهب فيه هذا الإسراف في التواصل، إلى غير رجعة. غير أن هؤلاء لا يزيدون على مجرد التمني، لأنهم لا يجرؤون على مصادمة السائد. لا يجرؤ الناس على محاولة تغييرها، أو حتى مجرد رفع العقيرة معبرين عن ضيقهم بها، لأن في ذلك كلفة باهظة يدفعها المتمرد من سمعته، ومن سلامة صورته في مرآة الجماعة. وهكذا يطوع العقل الجمعي الفرد ويلجم لسانه، وربما خاطره ويجبره وهو مكره على الاستكانة لما هو قائم. في حوار أجراه الأستاذ معاوية جمال الدين مع الشاعر صلاح أحمد إبراهيم، ذكر معاوية لصلاح أنه – أي معاوية – ومعه آخرون يعتقدون أنه كان في وسع صلاح أن يعطي أكثر مما أعطى، ولكنه لم يفعل، فما السبب؟ فرد عليه صلاح قائلا:

المجاملات الاجتماعية تستهلك وقتا غاليا. هذا لا ينطبق على صلاح وحده. المبدعون في السودان يقاسون ذلك الشيء: فإما (الفاتحة) أو العمل الذي بين يديك.. الزائر ـ مجيئه في الوقت الذي يحلو له ويبقى لديك المدة التي يراها وأنت ليس لك أن تقول له معذرة ولكن لدي عمل فذلك سوء أدب. في الخارج ليس هناك شيء من هذا وعلاقات المرء الإجتماعية محدودة بالقدر الضروري وليست بمثل هذه الملامية كان الله في عوننا جميعا.٤

نستخدم العقل الجمعي غير الفاحص، وغير المدقق، لنعلي ونروج به لكثير من القيم المكبلة. أكثر الإنقاذيون بعد أن جاءوا إلى السلطة من بناء المساجد، وأسرفوا في ذلك إسرافا لا شبيه له. جعلوا في كل مؤسسة، وفي كل منعطف، وكل ركن، مسجدا. فعلوا ذلك وهم يعلمون أن البلد أكثر حاجة إلى المدارس والعيادات والمستشفيات. فعلوا ذلك وهم يعلمون أن النبي الكريم قد قال «جعلت لي الأرض مسجدا». بالإكثار من بناء المساجد يعظم الانقاذيون في

ظاهر الأمر شعيرة الصلاة، وأن تتم في جماعة. غير أن الهدف الأصلي من وراء حمى بناء المساجد ليس هو صلاح الأفراد. فلو كان أهل الإنقاذ مهتمين حقا بصلاح الأفراد لنشطوا في وجهة محاربة الفقر، الذي يمثل أكبر مفسد للأخلاق وسط الناس. قال الإمام علي، كرم الله وجهه: «لو كان الفقر رجلا لقتلته». الغرض من حمى بناء المساجد هو إبقاء العقول تحت سقف المتشكل السائد الذي يقومون على حراسته. هش الناس لصلاة الجماعة في مساجد المؤسسات وتحفيظ أجزاء من القرآن قسرا لمتدربي الدفاع الشعبي ليس سوى جزء من خطة التدجين العامة، وإبقاء العقول والقلوب تحت السقف الذي تم رسمه لها. وهذا هو نفس ما فعلته الثورة الشيوعية، ونفس ما فعلته الفاشية والنازية. إنها ذات أساليب صناعة القطيع الطائع المستكين! ويورد عبد الله حمودي عن هشام شرابي قوله، إن العادات والتقاليد الأسروية تسهم في تشكيل «المشترك الجمعي» وفي خلق ديناميأته. ويقول شرابي إن النزعة المونولجية ليست سوى استبداد يدور في فلك اللغة وأساليب التواصل. فالموجودون في مواقع الهيمنة ينتفعون من النزعة المونولوجية تلك، حيث لا يخرج التفاكر من نطاق التحاور مع الذات. وأرى أن المنتفعين من الحالة القائمة يقعون في ذلك النوع من الإدمان بحكم خوفهم من التغيير. ولذلك فهم يفرضون المونولوج على غيرهم كالنساء والشباب والمحكومين والفقراء، الذين يجب أن يقتصر دورهم على الإنصات، لا غير.٥

يهدر العقل الجمعي لدينا وبشكل مستمر، طاقة الفرد، ووقته، وماله، ويرهن كل ذلك للإيفاء بواجبات اجتماعية لا تنتهي. كما أن مدى تلك الواجبات لا يضيق، وإنما يتسع كل يوم. مثل هذه الأمور لا يتم نقاشها لأنها من مقدسات ثقافتنا التي لا ينبغي حتى التفكير في فحصها، رغم ما فيها من سلبيات. فالعقل المتنور الفاحص والمدقق لا يملك إلا أن يفرق بين قيم المجتمع الرعوي، والمجتمع الزراعي والمجتمع الصناعي، ومجتمع ما بعد الصناعة. ولا يمكن لعاقل أن يرهن طاقات وحاجات مجتمع ما بعد الصناعة لقيم المجتمعين

الرعوي والزراعي. كثيرون منا يعيشون في الفلل الفاخرة ويديرون المؤسسات والمكاتب الحديثة، ويعملون في أطر وسياقات عصرية، للوقت فيها قيمة لا تشابه ما له في سياقات المجتمعين الرعوي والزراعي، ومع ذلك يعيشون في أطر قيم المجتمعين الرعوي والزراعي القديمين. فقيمة الوقت يجب تختلف بين سياق اقتصادي وآخر.

لم أقصد بمناقشتي للثقافة القابضة، وسيطرة العقل الجمعي التندر، وإنما قصدت محاولة فهم الإشكالية وتلمس طرائق حلها. لابد من تغيير السالب من نمط القيم السائدة، حتى يقل هدر الوقت، وهدر والطاقة، ويصبح من ثم، ثمة سبيل إلى الحراك نحو التنمية الشاملة، وتفجير طاقات الأفراد. لا يتم تغيير عادات المجتمعات بالصدفة، وإنما يتم بالتخطيط المدروس، ورسم الخطط، وتنفيذها، في مجالات التعليم الرسمي، والتعليم غير الرسمي. فتبصير الناس علم وعمل بمقتضى العلم.

التعليم الجديد هو أداة التغيير:

إن التعليم النظامي الذي يقوم على الترديد الببغاوي، والحفظ والتصالح والقبول بالمتشكل السائد، لا يملك إلا أن يعود بالحياة إلى الوراء. وأفضل منه أن يظل الناس متعلمين في مدرسة الحياة وحدها. التعليم الذي تصممه النخب المخاتلة من أجل الحفاظ على سلطتها وثرواتها، تعليم يطمس الفطرة السليمة، ويقضي على الحراك من أجل التغيير، ولذلك فإن عدمه خير منه! يجب أن يقوم التعليم على التدريب الممنهج على التفكير النقدي، وعلى إتقان أساليب مساءلة المتشكل السائد، وعلى التعريف بالحقوق. يجب أن تعلم المدرسة المتعلمين قيمة الديمقراطية، والفردية، والحرية الشخصية في حياة الناس. كما يجب أن تقدم دروسا في "التقوية" empowerment لتمليك المتعلمين معرفة الحقوق والقدرة على المطالبة بالحقوق. فالقهر الطويل، والانصياع الطويل لقوى المتشكل السائد، يضعفان القدرة على الوقوف على القدمين، والنهوض لمقارعة ما ظل مسيطرا ومقدسا ومحميا من الفحص

والمساءلة. أيضا لابد أن يعين التعليم المتعلمين على فهم السياقات التاريخية ومقتضياتها، وأن يعرفوا موقعهم من الصورة الكلية. فالعزلة المعرفية والشك في قيمة الذاتworth doubting self- تمثل واحدا من أمضى أسلحة القوى القابضة على مفاصل الثروة والسلطة، في إبقاء الناس تحت السيطرة.

التعليم عندنا يسيطر عليه الحكام، مثلما يسيطرون على الإعلام. فحكامنا لا ييأسون من محاولات صياغة عقول الناس في الوجهة التي لا تهدد مصالحهم. بقاء التعليم في يد الحكام، وفي يد سدنة القديم وحراسه، هو الذي يجعل أمورنا ترقد بمنأى عن الفحص والتدقيق والنقد. فبؤس التعليم لدينا، وعدم عنايته بمشاكل الواقع الحقيقية، هو الذي جعل حياتنا تضمحل، حتى قاربت حياة السوائم، التي لا تطمح إلى أكثر من العلف، والنوم، والتناسل. نعم، استخرجنا البترول، وأصبحت حفنة من مباني عاصمتنا ذات واجهات زجاجية براقة، ولكن مدننا أصبحت مجرد خرائب. إنها مثل «مدن الملح»، التي رسم صورتها الروائي الراحل عبد الرحمن منيف. وطريف جدا أن نلاحظ أنه قد تم جرنا إلى «مدن الملح» تلك في اللحظة التي أخذت فيها مدن الملح الأصلية تعد العدة لاقتلاع خيامها ميممة شطر الحداثة، وشطر الحرية، وشطر الفردية.

ما يجري الآن يقول بوضوح شديد إن نوبات الحنين إلى سنار لا تنفك تعاودنا، كما لا يزال المزاج السناري يلعب بعواطفنا وعقولنا ويدوخها. فكلما رفعت لنا سلطة تبددت قوة دفعها وخوى وفاضها «رايات سنار»، لتمد من أجلها الذي أخذ يتقاصر، استجبنا لها، فلبسنا الأخضر المرقع، وقرعنا الطبول، وأخرجنا المسبحات الألفية، وتبعناها راقصين في انتشاء. وهكذا يتواصل بنا الدوران في فلك الدوامة القديمة العقيمة المميتة، والحياة من حولنا تمر منطلقة إلى القمم العلية لا تلوي على شيء!

لابد للتعليم من فلسفة توجهه. والفلسفة التي توجه التعليم لابد أن تنبني على إطار مفاهيمي conceptual framework مؤسس على معرفة عميقة

بالإشكالات التي اكتنفت مسيرة تكون الوعي السوداني، إضافة إلى ادارك شامل للحظة التاريخية الحاضرة، وكونها لحظة فارقة بين سقوط الشيوعية من جهة، وترنح الرأسمالية الكلوب للسقوط من الجهة الأخرى. اللحظة التاريخية التي نمر بها الآن هي لحظة المزج الذكي بين خير ما في التراث الإنساني، خاصة ما احتوته التركة الغربية الثمينة، وبين مكونات ثقافتنا وتاريخنا التي في هي حاجة ماسة إلى الغربلة، لفرز أفضل ما فيها، ومن ثم تفعيله في الأطر العصرية.

الهرب ليس سوى تعبير عن انبهام الرؤية، وعن الاهتزاز العميق في الإيمان بإمكانية التغيير. والهاربون ضحايا لتشوهات أصابت ثقافتنا، بسبب الفقه العثماني الوافد، وتحالف الفقهاء مع الدولة للإبقاء على الأوضاع السائدة. هذا الحلف المعوق لحراك التغيير لم يلمسه بشكل جدي سوى الأستاذ محمود محمد طه، الذي دفع حياته ثمنا لذلك اللمس.

هوامش الخاتمة

●●

١- محمد إبراهيم أبوسليم، بحوث في تاريخ السودان: الأراضي - العلماء - الخلافة - بربر - على الميرغني، ١٩٩٢م، دار الجيل بيروت، ص. ٣٣.

٢- محمود محمد طه، رسالة الصلاة، مطبعة مصر سودان، الخرطوم، ١٩٦٦.

٣- Suzi Gablik، The Reenchantment of Art،Thames and Hudson، London، ١٩٩٠، p١

٤- معاوية جمال الدين، "حوار مع صلاح أحمد إبراهيم"، كتابات سودانية، مركز الدراسات السودانية، العدد الأربعون، ص ٤٢.

٥- عبدالله حمودي، الشيخ والمريد: النسق الثقافي للسلطة في المجتمعات العربية الحديثة، ترجمة عبد المجيد جحفة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ٢٠٠٣، ص ١٨.

قائمة المصادر والمراجع

●●

المصادر والمراجع (باللغة العربية)

إحسان عباس، "الشعر السوداني: نظرة تقييمية"، مجلة الدراسات السودانية، مجلة نصف سنوية، شعبة أبحاث السودان، كلية الآداب، جامعة الخرطوم، العدد الأول، المجلد الثالث، أكتوبر ١٩٧١م.

أحمد خير المحامي، تاريخ حركة الخريجين وتطورها في السودان: كفاح جيل، الدار السودانية للكتب، الخرطوم، ٢٠٠٢م.

أحمد محمد خير، "واجبنا السياسي، مؤتمر الخريجين"، (محاضرة)، مجلة الفجر، العدد ٦، مج ٣، ١٦ مايو ١٩٣٧م.

بابكر بدري، تاريخ حياتي، ج٢ (من سنة ١٨٩٩ إلى سنة ١٩٢٨م)، بدون تاريخ ومكان نشر.

بشرى الفاضل، ، "دعوة للتأمل"، من سودانيزأونلاين، استرجاع (Retrieved) يوم ١/١٥/ ٢٠٠٩م، الموقع على الإنترنت: http://www.sudaneseonline.com

بشرى الفاضل، "آباداماك"، من سودانيزأونلاين، استرجاع (Retrieved) يوم ١٨ يونيو ٢٠٠٩م، الموقع على الإنترنت: http://www.sudaneseonline.com

حسن أبشر الطيب، إطلالة في عشق الوطن، مركز عبدالكريم ميرغني، أم درمان، السودان، ٢٠٠١م.

حسن أبشر الطيب، العباسي الشاعر التقليدي المُجدّد، بدون مكان نشر، ١٩٩٩م.

حسن أبشر الطيب، في الأدب السوداني المعاصر، الدار السودانية، الخرطوم، ط١، ١٩٧١م.

حسن نجيلة، "خواطر: فقدنا معلم الجيل"، جريدة الرأي العام، ١٩٦٩/١٢/١٤م.

حسن نجيلة، ذكرياتي في البادية، دار الخرطوم للطباعة والنشر، الخرطوم، ١٩٩٤م.

حسن نجيلة، ملامح من المجتمع السوداني، دار عزة للنشر، الخرطوم، ٢٠٠٥م.

حمزة الملك طمبل، الأدب السوداني وما يجب أن يكون عليه وديوان الطبيعة، المجلس القومي لرعاية الآداب والفنون، الخرطوم، ١٩٧٢م.

حوار مع ريجيس دوبريه، أجرى الحوار محمد برادة، مجلة الدوحة، مجلة ثقافية شهرية، العدد ١٩، مايو ٢٠٠٩، وزارة الثقافة والفنون والتراث، الدوحة، قطر.

حوار مع محمد المهدي المجذوب، كتابات سودانية، العدد ٣٠، مركز الدراسات السودانية،

ديسمبر ٢٠٠٤م، الخرطوم.
سلمى الحفار الكزبري، مي زيادة أو مأساة النبوغ، مؤسسة نوفل، بيروت، لبنان، ١٩٨٧.
السني بانقا، معاوية نور، مركز عبد الركيم ميرغني الثقافي، ط١، أم درمان، ٢٠٠٦م.
شوقي ضيف، الأدب العربي: العصر العباسي الأول، دار المعارف، مصر، ١٩٩٦م.
شوقي ضيف، الأدب العربي: العصر العباسي الثاني، دار المعارف، مصر، ١٩٩٦م.
صحيفة نيويورك تايمز، نيويورك، الولايات المتحدة الأمريكية، ١٢ يونيو ١٩٨٨م.
الطيب صالح، موسم الهجرة إلى الشمال، دار الجنوب للنشر، تونس، ١٩٩٢م.
عامر العقاد، غراميات العقاد، درا الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ١٩٧٣م.
عبد الرحيم أبو ذكرى، "وثيقة حوار مع الشاعر محمد المهدي مجذوب"، مجلة كتابات سودانية، مركز الدراسات السودانية، العدد ٣٠، ديسمبر ٢٠٠٤م.
عبد الهادي الصديق، حداثة الموروث، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٧م.
عبدالرحمن عبدالرؤوف الخانجي، "أثر النزعة للرسم في الصورة الشعرية لمحمد المهدي المجذوب في ديوان نار المجاذيب"، مجلة الدراسات السودانية، معهد الدراسات الأفريقية والأسيوية، جامعة الخرطوم، العدد الأول، مج ٥، أغسطس ١٩٧٥م.
عبدالرحمن عبدالرؤوف الخانجي، "وقفة على الحركة الأدبية عقب ثورة ١٩٢٤م إلى استقلال السودان، منابعها، أهدافها وخصائصها"، مجلة الدراسات السودانية، العدد الثاني، المجلد الثاني، أبريل ١٩٧١م.
عبدالرحمن محمد، السودان: الوحدة أم التمزق، ترجمة الفاتح التجاني، شركة رياض الريس للكتب والنشر، ط١، ٢٠٠٢م، بيروت، لبنان.
عبدالسلام نورالدين، «حوارات منبر الأحداث- (٣-٣)»، حوار صلاح شعيب، صحيفة الأحداث، ٢٠٠٩/٦/١٥م، الخرطوم.
عبداللطيف البوني، "الفكر السياسي الحديث في السودان قبل ظهور الأحزاب"، دراسات إستراتيجية، مركز الدراسات الإستراتيجية، الخرطوم، العدد ١٢، يناير ١٩٩٨م.
عبداللطيف البوني، "الهوية السودانية مدخل تاريخاني"، الهوية في السودان: المحدِّدات، الإشكالات ومقوِّمات الوحدة، سلسلة أوراق إستراتيجية ٢، مركز الدراسات الاستراتيجية، الخرطوم، مايو ١٩٩٨م، ص ٢٩؛ عثمان سيد أحمد إسماعيل البيلي، بعض أوراق، جوانب من الإسلام والثقافة العربية الإسلامية في أفريقيا.
عبدالله حمدنا الله، "د. حليم وصالونات نساء أم درمان"، صحيفة الصحافة السودانية، النسخة الإلكترونية، الاسترجاع بتاريخ ٢٥ أبريل ٢٠٠٩، الموقع على الإنترنت:
http://www.alsahafa.info
عبدالله حمدنا الله، "مسبحتي ودني"، صحيفة الصحافة السودانية، النسخة الإلكترونية،

الاسترجاع بتاريخ ٢٥ أبريل ٢٠٠٩، الموقع على الإنترنت: http://www.alsahafa.info
عبدالله حمودي، الشيخ والمريد: النسق الثقافي للسلطة في المجتمعات العربية الحديثة، ترجمة عبد المجيد جحفة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ٢٠٠٣م.
عبد الله على إبراهيم، الثقافة والديمقراطية في السودان، دار الأمين للنشر والتوزيع، القاهرة، ط١، ١٩٩٦م.
عبدالمجيد عابدين، تاريخ الثقافة العربية في السودان: منذ نشأتها إلى العصر الحديث، الدين، الاجتماع، الأدب، دار الثقافة للطباعة والنشر والتوزيع، ط٢، ١٩٦٧م.
عبده بدوي، الشعر في السودان، عالم المعرفة (٤١)، سلسلة كتب ثقافية شهرية، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، مايو ١٩٨١م.
عثمان سيد أحمد إسماعيل البيلي، بعض أوراق، جوانب من الإسلام والثقافة العربية الإسلامية في أفريقيا، مركز محمد عمر بشير للدراسات السودانية، جامعة أم درمان الأهلية، ٢٠٠٥م.
عرفات محمد عبد الله، مجلة الفجر، العدد ٢٠، مج ١.
عرفات محمد عبدالله، "أثر الجمال والفن في الحياة"، مجلة النهضة السودانية، العدد ٢٢، مجلد ١، ١٩٣٢/٢/٢٨م.
عزالدين الأمين، نقد الشعر في السودان حتى بداية الحرب العالمية الثانية، دار جامعة الخرطوم للنشر، الخرطوم ١٩٩٩م.
عزيز الطالب، "النهضة وتربية الفتاة"، مجلة النهضة السودانية، العدد ٦٢، مج ١، ٧٢ مارس ٢٣٩١م.
على أحمد سعيد (أدونيس) الهوية غير المكتملة: الإبداع، الدين، السياسة، والجنس، تعريب: حسن عودة، بدايات للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ط١، ٢٠٠٥م.
على أحمد سعيد (أدونيس)، الصوفية والسريالية، دار الساقي، بيروت، ١٩٩٢م.
علي أبو سن، المجذوب والذكريات: أحاديث الأدب والسياسة بين الخرطوم، ولندن، والقاهرة وباريس، ج١، ١٩٩٨م، بدون مكان نشر.
علي أبوسن، المجذوب والذكريات: أحاديث الأدب والسياسة بين الخرطوم، ولندن، والقاهرة، وباريس، ج٢، بدون تاريخ ومكان نشر.
غابرييل غارسيا ماركيز، نعيشها لنرويها، ترجمة رفعت عطفة، دار ورد للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ط١، ٢٠٠٣م.
فاطمة القاسم شداد، الناصر قريب الله حياته من شعره، المجلس القومي لرعاية الآداب والفنون، وزارة الثقافة والإعلام، الخرطوم، ط١، ١٩٧٣م.
فرانسيس دينق، دينامية الهوية أساس للتكامل الوطني في السودان، ترجمة محمد على

جادين، مركز الدراسات السودانية، القاهرة، ط١، ١٩٩٩م.
فرانسيس دينق، صراع الرؤى: نزاع الهويات في السودان، ترجمة عوض حسن، مركز الدراسات السودانية، الخرطوم، ١٩٩٩م.
فرح عيسى محمد، فيض الذاكرة: أحاديث في الأدب والثقافة مع الأستاذ عبدالله الشيخ البشير، دار عزة للنشر، الخرطوم، ٢٠٠٣م.
قاسم عثمان نور، أضواء على الحركة الوطنية السودانية: جماعات القراءة والجمعيات الأدبية ومؤتمر الخريجين ١٩٢٥م-١٩٣٨م، وزارة الثقافة بالاشتراك مع مركز قاسم للمعلومات، الخرطوم، ٢٠٠٤م.
قيصر موسى الزين، "إيديولوجيا الإفريقية والوعي السوداني: دراسة في تحليل نماذج من الأدب الأفريقي"، دراسات إفريقية، مركز البحوث والدراسات الإفريقية، جامعة إفريقيا العالمية، الخرطوم، العدد ٢٨، السنة الثامنة عشر، ديسمبر ٢٠٠٢م.
محمد إبراهيم أبو سليم، بحوث في تاريخ السودان، دار الجيل، بيروت، ١٩٩٢م.
محمد أبو القاسم حاج حمد، السودان: المأزق التاريخي وآفاق المستقبل، دار بن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت.
محمد أحمد محجوب وعبد الحليم محمد، موت دنيا، ١٩٤٦، بدون مكان نشر.
محمد أحمد محجوب، "حياة السآمة والملل وأثرها في تأخير الفنون والآداب"، مجلة النهضة السودانية، العدد ١٩، مجلد ١، ١٩٣٢/٢/٧م.
محمد المكي إبراهيم، الفكر السوداني: أصوله وتطوره، إدارة النشر الثقافي، مصلحة الثقافة، وزارة الثقافة والإعلام، الخرطوم، ط١، ١٩٧٦م.
محمد المكي إبراهيم، "المستقبل الحضاري في السودان"، صحيفة الرأي العام، الخرطوم، ١٩٦٣/١٢/٨م.
محمد المهدي المجذوب، الشرافة والهجرة، دار الجيل، بيروت، ط٢، ١٩٨٢م.
محمد المهدي المجذوب، نار المجاذيب، وزارة الإعلام والشئون الاجتماعية، ط١، ١٩٦٩م، الخرطوم، السودان.
محمد النور مبشر، "ورشة ألوان مائية بمركز راشد دياب"، من ملتقى التشكيليين السودانيين، استرجاع (Retrieved) بتاريخ ٢٠٠٩/٢/٩م، الموقع على الإنترنت:
http://www.sudanartistunion.com
محمد الواثق، الشعر السوداني في القرن العشرين، آراء وقصائد مختاره، معهد عبدالله الطيب للغة العربية، جامعة الخرطوم، ٢٠٠٤م، كتاب غير منشور.
محمد الواثق، أم درمان تحتضر، دار البلد، الخرطوم، ١٩٩٨م.
محمد الواثق، محمد أحمد المحجوب وشعراء جيله، معهد عبد الله الطيب للغة العربية،

جامعة الخرطوم، ٢٠٠٢م، كتاب غير منشور.

محمد جلال هاشم، "السودانوعروبية، أو تحالف الهاربين: المشروع الثقافي لعبد الله على إبراهيم في السودان"، من سودان للجميع، الجمعية السودانية للدراسات والبحوث في الآداب والفنون والعلوم، كتابات نقدية، استرجاع بتاريخ ١٧ مايو ٢٠٠٩م، الموقع على الإنترنت: www.sudan-forall.org

محمد خير البدوي، قطار العمر في أدب المؤانسة والمجالسة، دار النهار للإنتاج الإعلامي، الخرطوم، ٢٠٠٨م.

محمد سعيد القدال، الإسلام والسياسة في السودان ١٦٥١م–١٩٨٥م، دار الجيل، بيروت، ط١، ١٩٩٢م.

محمد سعيد القدال، تاريخ السودان الحديث، مركز عبدالكريم ميرغني، أم درمان، ط٢، ٢٠٠٢م.

محمد عامر بشير فوراوي، "في التعليم، بعض اقتراحات عملية" مجلة الفجر، العدد ٤، مجلد ٣، ١٤ أبريل ١٩٣٧م.

محمد عبدالحي، الرؤيا والكلمات: قراءة في شعر التيجاني يوسف بشير، دار ابن زيدون، بيروت، ط١، ١٩٨٥م.

محمد عبدالرحيم، نفثات اليراع في الأدب والتاريخ والاجتماع، شركة الطبع والنشر بالخرطوم، ج١، بدون تاريخ نشر.

محمد عشري الصديق، أراء وخواطر، وزارة الإعلام والشئون الاجتماعية ، الخرطوم، ط١، ١٩٦٩م.

محمد عمر بشير، تاريخ الحركة الوطنية في السودان (١٩٠٠م–١٩٦٩م)، ترجمة هنري رياض وآخرون، الدار السودانية للكتب، بدون تاريخ نشر.

محمود حمدي، "الفتاة السودانية وكيف يجب أن تتعلم"، مجلة النهضة السودانية، العدد ١، مج١، ٤ أكتوبر١٩٣١م.

محمود محمد طه، الثورة الثقافية، مطبعة سان جورج، الخرطوم، ١٩٧٢م.

محمود محمد طه، تطوير شريعة الأحوال الشخصية، مكتبة مروي، ط٣، الخرطوم، ١٩٧٩م.

محمود محمد طه، رسالة الصلاة، مطبعة مصر سودان، الخرطوم، ١٩٦٦م.

محمود محمد طه، نحو مشروع مستقبلي للإسلام: ثلاثة من الأعمال الأساسية، المركز الثقافي العربي ببيروت ودار قرطاس بالكويت، بيروت، ط١، ٢٠٠٢م.

محي الدين بن عربي، ترجمان الأشواق، دار صادر، بيروت، ط٣، ٢٠٠٣م.

مصطفى عبد العزيز البطل، "كباب الحكومة وإرهاب المعارضة"، صحيفة الأحداث، ١٩ يونيو ٢٠٠٩م، الخرطوم، السودان.

معاوية جمال الدين، "حوار مع صلاح أحمد إبراهيم"، كتابات سودانية، مركز الدراسات السودانية، العدد الأربعون، يونيو ٢٠٠٧.
معاوية محمد نور، الأعمال الأدبية لمعاوية محمد نور: دراسات في الأدب والنقد وقصص وخواطر، دار الخرطوم للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، الخرطوم، ١٩٩٤م.
منصور خالد، جنوب السودان في المخيلة العربية: الصورة الزائفة والقمع التاريخي، دار تراث للنشر، لندن، ٢٠٠٠م.
نصيف اليازجي، العرف الطيب في شرح ديوان المتنبي، مج ٢، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ٢٠٠٠م.
النور حمد، "بين الحداثة وما بعدها وبين التعفف وضده وما بينهما"، نشرة جهنم، العدد ١٩، ١٩٩٧م.
هادي العلوي، الفكر العربي- الإسلامي وضرورة التجديد المنهجي، دار بديات، دمشق، سوريا، ٢٠٠٨م.
هنري رياض، التجاني يوسف بشير شاعراً وناثراً، دار الجيل ببيروت ومكتبة خليفة عطية بالخرطوم، ط٢، ١٩٨٢م.
هنري رياض، توفيق صالح جبريل شاعراً وثائراً، دار الجيل، ط١، بيروت، ١٩٨٦م.
وجيه كوثراني، الفقيه والسلطان: جدلية الدين والسياسة في إيران الصفوية ـ القاجارية والدولة العثمانية، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ٢٠٠١م.
يوسف فضل حسن، دراسات في تاريخ السودان وأفريقيا وبلاد العرب، ج٣، سوداتك المحدودة، الخرطوم، ط١، ٢٠٠٧م.
يوشيكو كوريتا، علي عبد اللطيف وثورة ١٩٢٤م: بحث في مصادر الثورة السودانية، ترجمة مجدي النعيم، مركز الدراسات السودانية، ط٢، القاهرة، ٢٠٠٤م.

المصادر والمراجع (باللغة الإنجليزية)

••

Cornel West، Democracy Matters: Winning the Fight against
.Imperialism، Penguin Group، USA، 2004
Herbert Marcuse، The Aesthetic Dimension، Beacon Press، 1977،
.Boston، USA
Kay Redfield Jamison، Touched with Fire، Simon and Schuster، New
.York 1، 1994
Samir Amin، Obsolescent Capitalism: Contemporary Politics and
.Global Disorder، Zed Books، London، 2004
Suzi Gablik، The Reenchantment of Art، Thames and Hudson،
.London، 991
Rudolf Steiner، Education and Modern Spiritual Life، Steiner Books،
.Blauvelt، N، USA،1998